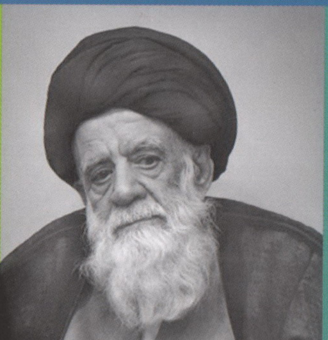
www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

آية الله السيّد مرتضى الحسيني النجومي

الرسائل الفقهيه



باهتمام ناصر الدين الأنصاري القمي

موضوع:

فقه استدلالی: ۱۷۴ (فقه و حقوق: ۳۳۵)

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول):۱۹۲۸

مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ):۵۲۹۷

کتاب های آیةالله نجومی/ ۱۰

حسینی نجومی، مرتضی، ۱۳۰۳ ـ ۱۳۸۸.

الرسائل الفقهیه / السیدمرتضی الحسینی النجومي؛ باهتمام ناصرالدین الأنصاري القمي. ـ قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم)، ۱۴۳۳ ق. = ۱۳۹۱.

[۲۱۲] ص. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱۹۲۸. کتاب‌های آیةالله نجومی؛ ۱۰) (فقه و حقوق؛ ۳۳۵. فقه استدلالی؛ ۱۷۴)

ISBN 978- 964 - 09 - 1109 - 9 :۴۰۰۰ تومان

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

صفحه عنوان به انگلیسی: Ayatollah Seyyed Morteza Hoseini Nojoomi. Dissertations on Fiqh

کتاب‌نامه به صورت زیرنویس.

۱. فقه جعفری ـ قرن ۱۴. ۲. آشامیدنی‌های الکلی (تحریم) ـ فقه. ۳. موسیقی (فقه). ۴. مالیه عمومی (فقه). الف. انصاری، ناصرالدین، ۱۳۴۶ ـ ، مصحح. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان

BP ۱۸۳ /۵/ ح ۵ ر ۵ ۲۹۷/۳۴۲

۱۳۹۱

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۷۴۵۱۴۴

مصورات
مكتبة الصدوق

الرسائل الفقهيّة

●المؤلف: آيةالله السيد مرتضى الحسيني النجومي
●باهتمام: ناصرالدين الأنصاري القمي
●الناشر: مؤسسة بوستان كتاب
(مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
●المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ●الطبعة: الأولى / ١٤٣٣ق، ١٣٩١ ش
●الكمية ١٠٠٠ ●السعر: ٤٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

❖العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧ / ٣٧١٨٥، الهاتف: ٧-٧٧٤٢١٥٥ الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
❖المعرض المركزي: قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
❖بيع الجملة و مركز الإعلام: قم، ساحة شهداء، جنب ورودية دفتر التبليغات الإسلامية ، الهاتف: ٧٨٤٣١٧٩
❖المعرض الفرعي (٢): طهران، ساحة فلسطين، شارع طوس، زقاق تبريز، الهاتف: ٨٨٩٥٦٩٢٢ ـ ٠٩٣٩٥٩٩٢٠٨٩
❖المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدّسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
❖المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠
❖المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
❖التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية و الإنسانية)، طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق بامشاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٣٠٣

عبر البريد الالكتروني للمؤسسة: E-mail:info@bustaneketab.com
الآثار الحديثة في المؤسسة و التعرّف إليها في «وب سايت»: http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:
●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ●المنقّح و الإشراف وضبط الإعداد: ولي قرباني ●الملخص العربي: خليل العصامي ●الملخص الإنجليزي: يحيى داوري ●فيها: مصطفى محفوظي ●مسؤول واحدة التنضيد: أحمد مؤتمني ●تصحيح التنضيد: منا جميل‌پور ●ترتيب الصفحات: حسين محمدي و أحمد مؤتمني ●خبير و ضبط التطبيق: محمّدجواد مصطفوي ●التطبيق: ابوالحسن سيبنزاد و سيدرضا هدايتي ●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيدرضا موسوي‌منش ●خبير التصميم والغرافيك و تصميم الغلاف: مسعود نجابتي ●مدير الإنتاج: عبدالهادي أشرفي ●مديرية الإعداد : حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتغليف.

رئيس المؤسسة
اسماعيل اسماعيلي

الفهرس الإجمالي

رسالة في التصوير و التمثيل ٧

رسالة في نجاسة الخمر والمسكرات ٥٥

رسالة في الغناء ٨٧

رسالة في تعظيم الشعائر ١٦٧

نظرى فقهى به ماليات ١٩١

فهرس الموضوعات ٢٠٥

رسالة في التصوير و التمثيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصّلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطّيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد، ممّا منّ الله (تبارك وتعالى) علينا ببركة قيام الجمهوريّة الإسلاميّة، وزوال الدولة الفاسدة الطاغوتيّة إقامة مؤتمرات، وندوات إسلاميّة تُتعرّض فيها جوانب من المعارف والمسائل الإسلاميّة، سواء كانت متعلّقة بأُصولَي الدين والفقه، أو الكلام، أو الفقه، أو المعارف، أو جوانب حياة أعاظم الدين، وعلمائنا الأكارم، مثل: مؤتمرَي الشيخَين العظيمَين: المفيد والأنصاري (قدس الله تبارك وتعالى روحهما الشريفة) وقد كُلّفت من قِبل الهيأة المسؤولة عن إقامة مؤتمر شيخ الأساطين العظام، الشيخ الأعظم الأنصاري بالتعرّض لجانب من جوانب حياته الكريمة، وتأليف مسائل ورسائل متعرّضة لبعض المباحث التي تعرّض لها، وقد اخترت تأليف رسالتين: الأُولى: مسألة التصوير والتمثيل وحكمهما؛ والثانية: مسألة الغناء والنظر الأساسي في البحث إلىٰ ما أفاده الشيخ الأعظم‏ في المسألتين.

وهذه هي الرسالة الأُولى في «حكم التصوير والتمثيل».

[صور المسألة]

فنقول ـ بعون الله تبارك وتعالى ـ: إن المسألة حسب موارد الخلاف تقع في أربع صوَر؛ لأنّ التصوير والتمثيل إمّا بنحو التجسيم أو الرسم، وكلّ منهما إمّا من ذوات الارواح أو من غيرها، والكلام المهمّ في الصورة الأولى، أعني تجسيم ذوات الأرواح، وقد أشار إليه الشيخ الأعظم بعدم الخلاف في حرمتها نصّاً وفتوىً. وفي الجواهر «أنّ الإجماع بقسميه عليه».[1]

ولعلّه هو القدر المتيقّن ممّا ادّعىٰ استفادة حرمته من النصوص، والروايات الواردة، وسيجيء بيان ذلك قبولاً أو ردّاً إن شاءالله تعالى.

وأمّا تجسيم ورسم غير ذوات الأرواح، فلا إشكال في جوازه ـ سواء كان بنحو المجسّمة أو مجرّد النقش ـ كما يُسفتاد جوازه بلا إشكال من صريح النصوص الواردة في كلمات الأئمة المعصومين، والعبارات الواصلة إلينا من علمائنا الأعاظم، وتبقى الصورة الثانية من الصور الأربع، أعني نقش ذوات الأرواح، ومجرّد رسمها من دون أن تكون مجسّمة هي محرّمة أو مكروهة. ولا إشكال في عدم تحقّق إجماع واتّفاقٍ على الحرمة، وعدم نقلٍ لمثل هذا الإجماع والاتّفاق؛ وإلّا لما تمسّكوا بالروايات الواردة المدّعاة دلالتها على الحرمة. ونقل ظواهر كلمات بعض الأعاظم الحرمة ما يصل إلى حدٍّ يغني الفقيه عن التمسّك بالروايات، بل ربّما يمكن منشأ حكمهم بالحرمة في تجسيم المجسّمات ذوات الأرواح استفادتها من هذه الروايات بلا تعبّد باتّفاق، وإجماع محقّق في البين، فكيف تصوير ذوات الأرواح؟ وعلى كلٍّ، نبقىٰ نحن والروايات الواردة، وما يدّعى دلالته على الحرمة، ونتعرّض لها مستعينين بألطاف الله جلّ جلاله.

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤١، طبعة النجف.

وقد عقد شيخنا الأنصاري العظيم المسألة من النوع الرابع، أي ممّا يحرم الاكتساب به؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه؛ اقتفاءً لآثار الفقهاء.

والإنصاف أنّ عقد المسألة في مبتدأ الورود بهذا العنوان جزماً منظور فيه؛ لأنّ الكلام في تمحّض حكم التصوير والتمثيل في الحرمة وهو أوّل الكلام. ولعلّه مبناه من أنّ حرمة التصوير والتمثيل في صورة كونه من ذي الروح ممّا حرّمه الله محضاً.

وقبل الورود في البحث ينبغي لنا الإشارة إلى ما يستفاد وضوحاً من رواية التحف وهو سرّ الحرمة والحلّيّة، وملاكهما فيما يحرم ويحلّ من تفسير الصناعات.

وتعطينا الرواية ضابطة كلّيّة للحرمة وهي مجيء الفساد محضاً من تلك الصناعة. وقد أُشير في الرواية الشريفة إليها بقولهﷺ: إنّما حرّم الصناعة التي حرام هي كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط، والمزامير، والشطرنج، وكلّ ملهوٍّ به، والصلبان، والأصنام؛ وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً. ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه، وتعلّمه، والعمل به، وأخذ الأجر عليه، وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها.[1]

وهذه هي الضابطة الكلّيّة للحرمة. ونستفيد من هذه العبارة ـ صيانةً من التناقض والتّضادّ في كلام المعصوم سلام الله عليه ـ أنّ المراد من المستثنىٰ الواقع في أوّل تفسير الصناعات «ما لم يكن مثل الروحاني» هو الذي لا يأتي من قبل تلك المثل إلّا الفساد المحض، وهي المعبرة والمفسّرة في آخر العبارة التي نقلناها «والصلبان والأصنام».

ولا شكّ أنّ الصور والتماثيل ليست فساداً محضاً، فربّما تكون مادّة فسادٍ، كما في موارد تصنيع الصلبان والصنم، وإقامة الطقوس الدينيّة الكافرة بها.

وربّما وكثيراً ما تكون الصور والتماثيل سالمة عن هذه الأُمور ذات قِيَمٍ هائلة،

---

١. تحف العقول، ص ٣٣٦، طبعة الغفاري.

ومن أنـفس نـفائس الدول والثـروات التـي لا يسـتهان بـها؛ وتـحفّظها المـمالك والمتاحف، ويفتخرون بحيازتها وصيانتها واقتنائها والاحتفاظ بـها، وأمـثال هـذه الموارد خارجة عن الضابطة المشار إليها في الرواية.

ويشهد على الجواز في هذه الموارد تكرار حلّيّة الصناعة التي قد يستعان بـها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي، وتكون معونةً على الحقّ والباطل. وقـد ورد عين هذه العبارة في الرواية مذيّلة «فلا بأس بصناعته وتعليمه نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد من تقوية معونة ولاة الجور. وكذلك السكّين، والسيف، والرمح، والقوس، وغير ذلك من وجوه الآلة التي قد تصرف إلى جـهات الصـلاح وجهات الفساد، وتكون آلة ومعونة عليهما، فلا بأس بتعليمه، وتعلّمه، وأخذ الأجر عليه وفيه، والعمل به، وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح مـن جـميع الخـلائق، ومحرّم عليهم فيه تصريفه إلى جهات الفساد والمضارّ...» الخ.[١]

وكذلك بعد بيان الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ كرّرﷺ هذا المضمون بعد قولهﷺ: «إلّا أن تكون صناعة قد تتصرّف إلى جـهات الصنائع، وإن كان قد يتصرّف بها، ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعلّه لما فيه الصلاح حلّ تعلّمه، وتعليمه، والعمل به. ويحرم على من صرفه إلى غير وجـه الحقّ والصلاح».[٢]

ولهذا يقوى في النظر حلّيّة تماثيل ذوات الأرواح أيضاً. وكون القدر المتيقّن من الإجماع المدّعىٰ، والمنعقد عـلى حـرمتها مـوارد تـحقّق الفسـاد فـيها، والأخـذ بالاحتياط أمر آخر، وسيجيء الكلام فيه مفصّلاً. وينبغي لنا الآن التعرّض لما أفاده الشيخ الأعظم في المسألة، وما استند إليه للدلالة على الحرمة.

---

١. المصدر، ص ٣٣٥.

٢. المصدر، ص ٣٣٦.

الرواية الأولى: قولهﷺ: «نهى أن ينقّش شيء من الحيوان على الخاتم».[١]

وبمقتضى ورود كلمة «النقش» التي لا إشكال في ظهورها في التصوير وعدم التجسيم يختصّ النهي بمجرّد نقش غير المجسّم من الحيوان، أو تنازلنا فهي بعمومها أو إطلاقها تشمل الصورة المجرّدة والمجسّمة، فتدلّ على النهي عن النقش، أو تجسيم الحيوان على خصوص الخاتم.

وفيه: أوّلاً: ضعف الرواية بشعيب بن واقد، كما أشاروا إليه في محلّه كراراً.

وثانياً: أنّ النهي قد استعمل في أمثال المقام في مطلق المنع الشامل للكراهة والحرمة، ويستفاد خصوص أحدهما من أمر خارج. وشواهده كثيرة في المقام، وقد جعل الشيخ‌ؒ في المسألة الثانية ما ورد «كان رسول اللهﷺ يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها» من أدلّة كراهة التشبّه، مع ورود مادّة النهي فيه أيضاً.[٢]

ولايخفى أنّ النهي ظاهر في الحرمة لولا اقتران قرينة به على إرادة خلاف هذا الظهور، ولكن في أمثال هذه الموارد كثيراً يستعمل النهي في مطلق المنع الشامل للكراهة والحرمة بحيث لاتطإنّ النفس بإرادة الحرمة من النهي، ولا تستقرّ على الإفتاء بالحرمة.

هذا مع غضّ النظر عن اشتمال مناهي هذه الرّواية على الحرام والمكروه قطعاً مثل: التختمّ بخاتم صفر أو حديد.[٣]

ويحتمل أن يكون النهي كراهياً في هذه الجملة السياقية حتى يستشكل باحتمال صدور نواهي النبيّﷺ في مجالس متعدّدة، وجمعها الإمام في مقام الحكاية.

وثالثاً: حيث إنّ النهي عن تصوير الصورة وارد مطلقاً من دون تقييد بخاتم أو

---

١. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٢٢، ح ٢.

٢. المكاسب، ج ٢، ص ١٩١، طبعة كلانتر.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٠، ح ٦.

حيوان فلابدّ من أن يكون المراد في النهي عن نقش شيء من الحيوان على الخاتم خصوصيّة فيمكن أن يكون هذا النّهي متعلّقاً بخصوص نقش الحيوان على الخاتم لامطلق تصوير الحيوان ولو بنحو المجسّمة في غير الخاتم، فضلاً عن كونه بنحو النقش في غير الخاتم. فيكون النهي في الحقيقة إرشاداً إلى مورد وموضع تحقّق المنهي والمكروه، ويرجع إلى التختمّ بخاتم يكون فيه نقش الحيوان. والنهي عن نقش شيء من الحيوان تحفّظاً عن التّختّم بمثل هذا الخاتم والتختمّ بمثله مكروه.

وإن قلنا بسريان النهي عن النقش إلى النهي عن الصلاة فيه فلابدّ من حمل النهي على الكراهة بمقتضى رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عن الخاتم فيه نقش تماثيل سبع، أو طير أيُصلّى فيه؟ قال: «لا بأس».[١]

الرواية الثانية: قولهﷺ: «نهى عن تزويق البيوت. قلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل».

أصل الرواية موثّقة أبى بصير عن أبي عبداللهﷺ، قال: «قال رسول اللهﷺ أتاني جبرئيل، قال: يا محمّد، إن ربّك يُقرئك السلام، وينهى عن تزويق البيوت. قال أبوبصير: قلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل».[٢]

في مجمع البحرين: زوّقته تزويقاً مثل زيّنته تزييناً وزناً ومعنى. وفي لسان العرب:

> كره تزويق المساجد؛ لما فيه من الترغيب في الدنيا وزينتها، أو لشغلها المصلّي (بفتح الشين)، وفى الحديث: «ليس لي ولنبيّ أن يدخل بيتاً مزوّقاً أي مزيّناً.[٣]

قال في الجواهر: «إنّ الرواية غير صالحةٌ للاستدلال سنداً».[٤]

ولا يخفى أنّ التعبير بـ: «تصوير التماثيل» بلفظ الجمع في التصاوير

---

١. المصدر، ج ٣، ص ٤٦٣، ح ١٠.

٢. المصدر، ص ٥٦٠، ح ١.

٣. لسان العرب، ج ١٠، ص ١٥٠، «زوق».

٤. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٣.

مضافةً إلى التماثيل مشعرٌ بكون المقصود هي التماثيل المصوّرة، أو الصور الممثّلة ـ لا المعنى المصدري للتصوير ـ حتّى يكون مرتبطاً بالنقش، والرسم، وخلق التصاوير والتماثيل. ولا فرق بين أن تكون عبارة الرواية هي تصاوير التماثيل، أو التصاوير والتماثيل بنحو الإضافة، أو العطف على ما في بعض النسخ؛ فإنّ ظاهر العبارة تزويق البيوت وتزيينها بالتماثيل المصوّرة، أو التصاوير والتماثيل وإن كان الأغلب في زماننا هذا تزيين البيوت بالنقوش والرسوم بخلاف القرون الإسلامية الأُولى؛ لعدم عهدٍ من العرب بالرسم دون التماثيل المجسّمة؛ لاستئناسهم بالأصنام، وتقليدهم عن الحضارات الصنميّة، والساسانيّة والروميّة، والنهي ورد عن اتّخاذ الصور والتماثيل، أو التماثيل المحضة في البيوت.

ومن الواضح جدّاً أنّ تزويق البيوت غير حرمة النقش والتمثيل وغير كراهة النقش والتمثيل، فالمسألة في الحقيقة راجعة إلى الاقتناء وتزيين البيوت وتزويقها. وتزيين المساجد وتزويقها بمثل هذه التماثيل مكروه، فالنهي نهي كراهة بمقتضى الترخيص الوارد في الروايات المتعدّدة الآتية.

وواضح أنّ هذا التزيين ليشغّل الإنسان، ويوجب إغفاله عن التوجّه إلى الآخرة، وتفتّنه بالدنيا؛ بل يكره تزيينت البيوت والمساجد بكلّ ما يفتن الإنسان، ويشغّله عن التوجّه إلى الله، والإقبال على الآخرة وإن كان من غير ذوات الأرواح، ولذا لا إشكال فيما إذا كانت تلك الصور والتماثيل موطّأة تحت الأقدام، أو مستورة، أو منقّصة مكسورة.

وفي «النهج» الخطبة (١٦٠) في صفة النبيّ ﷺ: «ويكون الستر على باب بيته فيكون فيه التصاوير، فيقول: يا فلانة، لإحدى أزواجه: غيّبيه عنّي، فإنّي إذا نظرت إليه ذكرت الدنيا وزخارفها، فأعرض عن الدنيا بقلبه، وأمات ذكرُها من نفسه، وأحبّ أن تغيب زينتها عن عينه».

ويـنبغي لنـا ـ قبل التعرّض لعبارة تحف العقول ـ أن نتعرّض لمعاني الكلمات الثلاث الدائرة في ألسنة روايات المقام، أعني المثال، والصورة، والنقش.

ولا شكّ أنّ هذه العناوين وأمثالها مثل: الغناء في باب الكسب عناوين عرفيّة مأخوذة من العرف، وليست من الموضوعات المستحدثة، أو المستنبطة الشرعية الخاصّة التي قد أسّسها وأتى بها الشارع المقدّس في قبال العرف.

ولا إشكال أنّ الظاهر من لفظ «النقش» هو الرسم، وإراءة الشكل والصورة بنحو النقش والرسم دون التجسيم، والتحجيم.

وأمّا الصورة والمثال، فربّما يقال: إنّ كليهما بمعنى واحد وهو الجسم المجسّم ذو الظلّ، وحملوا التعابير الواردة في الروايات «بالصورة والتصوير، ومن صوّر صورة وأمثالها» على المجسّمة ذات الروح.

فإن قلنا بهذا القول، فلا شكّ أنّ القدر المتيقّن من الحرام في المقام هو صنع الهيكل المجسّم من ذوات الأرواح. ويكون المراد من جميع التعابير المشتقّة من مادّة الصورة أو المثال هذا المعنى، فلا دليل قطعيّاً على حرمة مجرّد النقش، ورسم ذوات الأرواح فهو باقٍ على الإباحة والجواز؛ لأنّ الرسم والنقش بهذا المعنى ليسا صورةً ومثالاً.

ولكنّ التحقيق والإنصاف خلاف هذا قطعاً؛ لانّ الصورة تشمل الصورة المرسومة والمنقوشة غير المجسّمة، سواءً كانت من ذوات الأرواح أو غيرها. والمقطوع إرادة هذا المعنى، أعني الصورة المجرّدة غير المجسّمة في أغلب الروايات الواردة من مادّة الصورة أيضاً.

ثمّ الكلام في أنّ لفظة «الصورة» هل هي مختصّة بالرسم والنقش دون المجسّمة ولفظة «المثال والتمثال» مختصّة بالمجسمة دون الرسم والنقش، أو أنّ الصورة أعمّ مطلق والتمثال أخصّ؟ وبعبارة أُخرى هل هما مترادفان، وأن كلاً منهما يشمل

المجسّم وغير المجسّم من أم متقابلان، أم بينهما عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنّ كلّ تمثال صورة دون العكس؟

ربّما يقال: إنّ كلاً من الصورة والمثال بمعنى واحد، أي مترادفان، سواء كانتا مجسّمة أو غير مجسّمة بتصريح أهل اللغة، ويتراءىٰ هذا لمن راجع كتب اللغة.

في القاموس: «مثّله له تمثيلاً: صوّره له حتّى كأنّه ينظر إليه». وهكذا عبارات سائر كتب اللغة.

والإنصاف أنّ تعريف كلّ منهما بالآخر تعريف عرفي استئناسيّ في نظرهم، بمعنى أنّ مع كليهما في نظر العرف نظر مسامحيّ معلوم، والتعريف ليس تعريفاً دقيقاً جدّيّاً، بل هو للتقريب، مضافاً الى ما قيل: إنّ شأن اللغويّين بيان موارد الاستعمال، لابيان المعاني الحقيقيّة، كما في جامع المدارك.[1]

ولكنّ تعريف أهل اللغة لمعاني الألفاظ ليس مجرّد بيان موارد الاستعمال، بل بيان موارد الاستعمال التي تكون الألفاظ ظاهرة عرفاً فى تلك المعاني، بمعنى إنّا إن لم نقل بأنّهم في مقام بيان المعاني الحقيقيّة للألفاظ، ولكنّهم في مقام بيان المعاني الظاهرة للألفاظ، بحيث تُحمَلُ الألفاظ على تلك المعاني بلا قرينة صارفة ومعيّنة. ونحن نرى المراجعين إلى كتب اللغة يأخذون تلك المعاني للألفاظ إن لم يمنعهم مانع.

ونحن نرىٰ أيضاً فى الروايات ـ الواردة في أبواب أحكام المساكن والمساجد، وأبواب لباس المصلّي ومكانه ـ إطلاقَ المثال والتمثال على مجرّد النقش والرسم في الثياب، والطنفسة، والوسائد، والفرش، والأستار. ولا إشكال في عدم إرادة الجسم من التمثال في أغلب هذه الموارد؛ لعدم ملائمة المجسّمة مع الثياب، والطنفسة، والأستار وغيرها. وهذه الروايات كثيرة، فراجعها في بحار الأنوار.[2]

ولعلّ التأمّل في هذه الموارد يرشدنا إلى أنّ المثال والتمثال يطلقان على

---

١. جامع المدارك، للخوانساري، ج ٣، ص ١٤.

٢. بحار الأنوار، ج ٨٣، ص ٢٣٨ـ٢٥٦ و ٢٨٨ـ٣٠٤.

المجسّمة والصورة على الأعمّ من المجسّمة والصورة المجرّدة. وفي روايات متعدّدة «صوّر تمثالاً»، أو «تكسر رؤوس التصاوير».

والظاهر أنّ إطلاق الصورة على المجسّمة وغير المجسّمة إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي.

ولكن مع هذا، لا إشكال في إيراد كلّ من الصورة والتمثال في قبال الآخر في الروايات بحيث أُريد من الصورة مجرّد الصورة والنقش، ومن التمثال المجسّم كما في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر: وسألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل أيصلّىٰ فيه؟ قال: «يكسر رؤوس التماثيل، ويلطّخ رؤوس التصاوير، ويصلّى فيه، ولا بأس».[١]

ونظير هذه الرواية سائر الروايات الآمرة بكسر رؤوس التماثيل؛ لعدم مناسبة الكسر مع مجرّد النقش والرسم. وكما فيما نقله في البحار عن المحاسن عن عليّ بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبداللهعليه السلام: «إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله قال: إنّ جبرئيلعليه السلام قال: إنّا لاندخل بيتاً فيه كلب، ولا صورة إنسان، ولا بيتاً فيه تمثال».[٢]

ولو كان عموم التمثال شاملاً لصورة الإنسان لما كان مجالاً لتقابلهما، والتفرقة بينهما.

ونقل في البحار حديثاً مفصّلاً في إراءة الأصنام إلى الحسنعليه السلام من قِبَل ملك الروم، ولفظة «المثال والتمثال» فيها مرادٌ بها الأصنام قطعاً. ولا إشكال في ظهور كلمة الصنم في المجسّم دون الصورة والنقش. وسنتعرّض لبعض فقراتها عند التعرّض لجملة تمثايل الشمس والقمر.

هذا، ويمكننا ادّعاء ظهور كلمة «المثال» في خصوص المجسّمة قطعاً، كما أنّ ظهور كلمة «الصورة» في الرسم والنقش المجرّد لولا القرينة مثل ما ذكرنا آنفاً.

---

١. المصدر، ص ٢٩٠.

٢. المصدر، ج ٧٦، ص ١٥٩؛ المحاسن، ص ٦١٤.

والمستفاد من عبارة تحف العقول: «وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني» أنّ التصوير يشمل التمثال قطعاً؛ لانّ استثناء «مثل الروحاني» عن صنوف التصاوير مقتضٍ لدخولها في المستثنىٰ لولا الاستثناء. وحمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع خلاف الظاهر، ويشهد على ما أشرنا إليه في المقام ما ورد في روايات أُخر: «رجلٌ صوّر تماثيل يكلّف أن ينفخ فيها».

إن قيل: يمكن أن يراد من «المثال والتمثال» في هذه الموارد بقرينة «صوّر» الصورة لا المجسّمة.

نقول: قد أشرنا أنّ «المثال والتمثال» ظاهران في المجسّم، وواقعان في قبال الصورة في الروايات، وهذا الظهور أقوى من احتمال إرادة الصورة من التمثال.

وممّا يشهد على إطلاق الصورة على المجسّم والصنم ما ورد في الحديث الشريف عن جعفربن محمدعليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَقالُوا لاتَذَرُنَّ آلِـهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُواعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً﴾.[1]

قال: «كانوا يعبدون الله (عزوجلّ) فماتوا فضجّ قومهم، وشقّ ذلك عليهم، فجاءهم إبليس ـ لعنه الله ـ فقال لهم: أتّخذ لكم أصناماً على صورهم فتنظرون إليهم، وتأنسون بهم، وتعبدون الله. فأعدّ لهم أصناماً على مثالهم...» الخ.[2]

وقد قالوا مؤيّداً لما ذكرناه:

> إنّ مثال الشيء ظاهر في المجسّمة؛ إذ المثال الحقيقي ما كان مثالاً للشيء من كلّ الجهات والجوانب، لا ما كان مثالاً له من جانب واحد، وهذا لايكون إلّا في المجسّمة، فإنّ فيها يفرض مثال الجهات الستّ.

وهذا حسن لولا إصلاح اللغة بالاستحسانات الذوقيّة. ولكن في النهاية في

---

١. نوح: ٢٣.

٢. نور الثقلين، ج ٥، ص ٤٢٥، نقلاً عن علل الشرائع.

غريب الحديث والأثر: «ظلّ كلّ شيء تمثاله، ومَثُلَ الرجل يَمثُلُ مثولاً إذا انتصب قائماً».

ويفهمُ من هذا المعنى للمثول معنى القيام والانتصاب، وهو يلائم التجسّم لاالصورة المجرّدة.

وفي لسان العرب:

> وفي الحديث: «من سرّه أن يمثّل له الناس قياماً فليتبوّأ مقعده من النار»، أي يقوموا له قياماً وهو جالس.[1]

وكذا في لسان العرب:

> التمثال اسم للشيء المصنوع مشبّهاً بخلق من خلق الله، وجمعه التماثيل، وأصله من مثّلت الشي بالشيء إذا أقدرته على قدره.[2]

وفي الحديث الشريف: «من رآني فقد رآني في اليقظة، فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي».

وفي البحار، باب إخبار الرضا وإخبار آبائه بشهادته في ذيل الحديث: «ولقد حدّثني أبي عن جدّي عن أبيه : أنّ رسول الله قال: من رآني في منامه فقد رآني؛ لانّ الشيطان لايتمثّل في صورتي، ولا في صورة واحد من أوصيائي، ولا في صورة أحدٍ من شيعتهم»[3]. الحديث.

وبهذه المناسبة فانظر حديثاً آخر في البحار.[4]

وقد روى المجلسي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ عن طرق العامّة رواياتٍ متعدّدةً عن النبيّ بألفاظٍ مختلفةٍ: «من رآني في المنام فقد رآني، فإنّ الشيطان لايتمثّل بي».

---

١. لسان العرب، ج ١١، ص ٦١٤، «مثل».

٢. المصدر.

٣. بحار الأنوار، ج ٤٩، ص ٢٨٣؛ ج ٦١، ص ١٧٦.

٤. المصدر، ج ٤٧، ص ٢٦٩، ح ٤٣.

ونقل في معنى الرواية وتفسيرها كلام أئمّة العامّة مفصّلاً. فراجع.[١]

ومن التعبير الواقع في الحديث الشريف الذي سبق ذكره «فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي» يظهر الفرق الواضح بين المثال والصورة، فإنّ الصورة هو الشكل، والمثال هي الهيأة المشابهة.

وبمناسبة معنى المثال والتمثّل والتمثيل في قبال الصورة نلتفت إلى العبارة الواقعة في الأحاديث الشريفة «وممثّل من الممثّلين»، أي من يمثّل حركات الآخرين، وسلوكهم، وكيفيّتهم بمعنى ما نقوله اليوم، التمثيليّة، أو الفلم.

وفي مسند أحمد بن حنبل: أنّ رسول الله ﷺ قال: «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتله نبيٌّ، أو قتل نبيّاً، وإمام ضلالة، وممثّل من الممثّلين».[٢]

هذا التعبير في مثال هذا الحديث يحذّر عن تقليد الآخرين تعييراً أو تنقيصاً منهم. وهذا معنى آخر للمثال، أعني تمثيل حركات الآخرين. وفي الحقيقة هناك قسم خامس للمسائل الأربع التي عقدناها في أوّل الكلام، ويقع النظر فيه في جواز هذا التمثيل السينمائي وعدمه بلاربط له بمسألة التصوير والتمثيل، وسيجيء نظير هذا الحديث عن أئمّتنا الطاهرين، وبيان المراد منه.

ثمّ لا إشكال في أنّ التصوير في عصرنا الحاضر يطلق على الصورة المجرّدة بلا تجسّم، والتمثال يطلق على المجسّمة. وهكذا ورد في خبر عليّ بن جعفر: سألت أخي موسى عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلّى فيه. فقال: «تكسر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التصاوير، وتصلّى فيه ولا بأس». قال: وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع، أو طير يصلّىٰ فيه. قال: «لا بأس».[٣]

والإنصاف أنّ المثال ظاهر في المجسّمة في قبال الصورة المحضة وهو القدر

---

١. المصدر، ج ٦١، ص ٢٣٤ـ٢٣٩.

٢. مسند أحمدبن حنبل، ج ١، ص ٤٠٧.

٣. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٣، ح ١٠.

المتيقّن من المحرّم إن قلنا به تمثيل المثال والتمثال. والكلام في عمومات التحريم في التصوير والتمثيل، وفي إمكان استفادة عموم التحريم وإطلاقه، سواء كان بنحو الصورة والتصوير، أو بنحو المثال والتمثّل في ذوات الأرواح. ويمكن استفادة هذا التعميم من أخبار النفخ.

ولنرجع إلى الكلام في جملة رواية تحف العقول، أي «وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني»، ولنذكر ما أشرنا إليه في منعقد الكلام من أنّ المحرّم لابدّ وأن يكون فساداً محضاً، وكون مثل ذوات الأرواح كذلك لابدّ من أن يكون في ظروف خاصّة، وشرائط مخصوصة.

وربّما نستفيد ذلك الظرف الخاصّ من التعبير الواقع في الرواية، أعني «مثل الروحاني» دون مثل ذوات الأرواح، فإنّ هذا التعبير الخاصّ، أعني كلمة «مثل» مضافة إلى الروحاني تعبير مخصوص ناشئ عن نفوذ بعض نماذج الحضارة الإيرانيّة والروميّة، واليونانيّة في جزيرة العرب، وناشئ عن تقليد الطقوس الكافرة القيصريّة، والكسرويّة، وحضارتهما من جانب العرب في ذلك الوقت، وأنّهم كانوا يحبّون أن يقلّدوا المسيحيّة في صنع تماثيل القدّيسين الروحانيّين، مثل: الأنبياء والملائكة والقسّيسين، واضعين لها في محاريب وأماكن، مثل: الكنائس والبيوت، عاكفين لها بالخضوع والحبّ. ويمكن أن يستشهد على ذلك؛ بما في خبر عليّ بن جعفر بأنّه سأل أخاه عن مسجد يكون فيه كذا.[١]

وكذا يستشهد على ذلك بما في صحيح مسلم.[٢]

عن مسلم بن صبيح، قال: كنت مع مسروق في بيت فيه تماثيل مريم، قال مسروق: هذا تمثال كسرى. فقلت: لا، هذا تمثال مريم... إلخ.

---

١. المصدر.

٢. صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٦٧٠.

وعلى هذا تكون الرواية ناظرة الى حرمة صنع التماثيل المقدّسة لامطلق التماثيل وإن كانت من ذوات الأرواح، سيّما مع عدم ظهور لفظ «الروحاني» في مطلق ذوات الأرواح حتّى مثل الحشرات، مع إمكان صدق ذوات الأرواح عليها.

الرواية الثالثة: قولهعليه السلام في عدّة من الأخبار: «من صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ».[1]

ولا فرق أن يكون التكليف بالنفخ فيها جزاءً، أو وعداً بالعذاب، مثل: ما رواه في الوسائل عن الخصال عن محمّدبن مروان، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: سمعته يقول: «ثلاثة يعذّبون يوم القيامة: من صوّر صورة من الحيوان يعذّب حتّى ينفخ فيها وليس بنافخ، والمكذّب في منامه يعذّب حتّى يعقد بين شعيرتين وليس بعاقدٍ بينهما، والمستمع إلى حديث قوم وهم له كارهون يصبّ في أُذنه الأنك، وهو الأسرب».[2]

وفي أخبار أُخر: «من صوّر صورة» بلاقيد حيوان ـ كالرواية المتقدّمة آنفاً ـ ولا تنافي بين المطلق والمقيّد في المقام حتّى يلزم حمل المطلق على المقيّد، بل نأخذ بالمقيّد للقدر المتيقّن بالحكم إن حكمنا به، وجريان أصل البراءة والإباحة في غيره.

هذا، ولكن محمّد بن مروان ضعيف غيرظاهر التوثيق؛ لاشتراكه ومجهوليّته وربّما يمكن أن يراد بالتصوير التمثيل، ومن الصورة المجسّمة؛ لما ذكرنا سابقاً من كون النسبة بين التصوير والتمثيل أعمّ وأخصّ، ويشهد على هذا قول عليّعليه السلام: «أمرني رسول اللهصلى الله عليه وآله بكسر الصور» حيث إنّ مجرّد الرسم والنقش لايلائم مع الكسر، وسيجيء تتميم هذا عند التعرّض لرواية «من مثّل مثالاً» وقول أميرالمؤمنين عليعليه السلام: «بعثني رسول اللهصلى الله عليه وآله في هدم القبور، وكسر الصور».

---

١. الوسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٠، ح ٦.

٢. المصدر، ص ٢٢١، ح ٧.

ولكن كلمة «النفخ» في أمثال هذه الروايات شاهدة على إرادة المجسّمة من الصورة.

ووجه آخر أنّه يستفاد من كلمة «النفخ» أنّ الحكم مخصوص بالمجسّمة من ذوات الأرواح.

والإنصاف هذا لأجل ظهور عبارة «حتّى ينفخ» في أنّ الشيء المصنوع والمصوّر لاينقص شيئاً إلّا الروح، والشبهات التى أوردوها على الرواية لتعميم الحرمة للمجسّمة وغير المجسّمة من ذوات الأرواح خلاف الظاهر، لايستحسنها الذوق السليم.

وما أفاده الشيخ الأعظمؒ من أنّ مثل هذا لايعدّ قرينة عرفيّة على تخصيص الصورة بالمجسّم؛ لأنّ المقصود من نفخ الروح تعجيز المصوِّر والممثّل؛ لعلّه منظور فيه. وكيف لايعدّ قرينة، مع أنّ النفخ في جملة العبارة ظاهر في تمهيد الشيء المماثل بحيث ينقص الروح فقط. ولذا يقال له معاتبة وتعجيزاً يوم القيامة: انفخ فيه، وكمّله حيث عملت عمل الخالق.

ولكن ما يهمّنا في المقام أنّ قرينيّة النفخ ـ إن تنازلنا ـ لا تدلّ على مبغوضيّة المنفوخ مطلقاً؛ إذ يمكن أن تكون ناظرة إلى قضيّة تماثيل الأصنام والشرك، والتقاليد غير المسلّمة فهي لاتعمّ مطلق التمثال والمجسّمة، فكيف بالصور؟

والشاهد أنّ عناد هذا الأمر وتضادّه مع الإسلام موجب للتحريم، كما ستجيء الإشارة إلى ذلك عند التعرّض لقول الصادقؑ: «من مثّل مثالاً» وقولهؑ: «ليس حيث ذهبتم إنّما عنيت بقولي: من مثّل مثالاً، من نصب ديناً غير دين الله، ودعا الناس إليه».

وكذا عند التعرّض لحديث: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة المصوّرون».

ومجرّد تصوير الصورة وتمثيل المثال لاينافي الإسلام، ولا يكون إضلالاً للناس بغير علم كما في الرواية.

الرواية الرابعة: ـ وهي التي أشار إليها الشيخ الأعظمؒ بأنّها أظهر من الكلّ ـ

صحيحة محمدبن مسلم، سألت أباعبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، قال: «لا بأس مالم يكن شيئاً من الحيوان».[١]

وقد أفاد الشيخ بأنّ ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرّد النقش، ولعلّ هذا من جهة عدم معهوديّةٍ لتجسيم وتمثيل الشمس والقمر، دون نقشهما ورسمهما. ولا ندري كيف يكون ذكر الشمس والقمر قرينة على مجرّد النقش؟! مع أنّ صريح الرواية هو السؤال عن تماثيل الشجر والشمس، وظهور التماثيل في المجسّمة؛ سيّما في لسان الروايات التي نقطع بإرادة المجسّمة من المثال في قبال الصورة والنقش لولا القرينة على الخلاف.

فهذا التصريح أقوى من قرينيّة تلك القرينة.

وادّعاء ترادف المثال والصورة خلاف اللغة على ما أشرنا إليه، سيّما في زمن صدور الروايات، فإنّ التمثال كان يستعمل في قبال الصورة مثل عصرنا الحاضر.

وادّعاء أنّ الشائع من الصورة والمطلوب منها هي الصور المنقوشة دون مجسّمتها في زماننا هذا، لعلّه ناشئ عن تهجير التماثيل، وإبعاد صنعتها عن المجتمع الإسلامي في القرون الإسلاميّة المتالية. ومنشأ هذا الشيوع المدّعى استئناس النفوس بالنقوش. ولكن في صدر الإسلام وزمن صدور الروايات كان خلاف ذلك.

فهذا الادّعاء مردود؛ لعدم معهوديّة للرسوم والنقوش من العرب بخلاف التماثيل والمجسّمات والأصنام.

ولنشر في المقام إلى ما وعدنا نقله سابقاً، وهو نقل بعض مواضع من رواية مفصّلة منقولة في البحار عن تفسير عليّ بن إبراهيم القمي في حديث إراءة الأصنام للحسن عليه السلام من قبل ملك الروم في حديث: «بعث الحسن عليه السلام ويزيد ـ لعنه الله ـ إلى ملك الروم وإحضارهما عنده».

---

١. المصدر، ح ٣.

وفي الرواية: «فلمّا نظر ملك الروم إلى الرجلين أخرجهما، ثمّ فرّق بينهما، ثـمّ بعث إلى يزيد فأحضره، ثم أخرج من خزانته ثلاثمائة وثلاثة عشر صندوقاً فـيها تماثيل الأنبياء، وقد زيّنت بزينة كلّ نبي مرسل، فأخرج صنماً فعرضه على يزيد فلم يعرفه، ثمّ عرض عليه صنماً صنماً فلا يعرف منها شيئاً، ولا يجيب منها بشيء» وبعد عبارات في الرواية. «فقال له الحسن‏ؑ:سلني عمّا بـدالك مـمّا تـجده فـي الإنجيل، وعمّا في التوراة، وعمّا في القرآن أُخبرك به إن شاءالله تعالى. فدعا الملك بالأصنام، فأوّل صنم عُرِض عليه في صفة القمر، فقال الحسن‏ؑ: فهذه صفة آدم أبي البشر، ثمّ عُرض عليه آخر في صفة الشمس، فقال الحسن‏ؑ: هذه صفّة حوّاء أمّ البشر».[1] وفي الرواية عرض الأصنام بصفات الأنبياء على الحسن‏ؑ: والرواية طويلة مفصّلة، وهي مذكورة في البحار، فراجع.[2]

وليس المقصود في المقام التمسّك بها وفي اعتبارها، والكلام في تفسير علي بن إبراهيم؛ ولكنّ الاستشهاد في أنّ جميع تماثيل الأنبياء كانت مودوعة في الصناديق المعهودة، وتلك التماثيل كانت أصناماً على صفات الأنبياء، والاستشهاد بـصنَمين على صفة الشمس والقمر بصفة آدم وحوّاء. وفي الآثار الأثريّة الموجودة اليوم في المتاحف، نرى تماثيل وأصناماً من الشمس والقمر، وهي شواهد على كون تماثيل الشمس والقمر بصورة التماثيل والأجسام، سيّما بالنظر إلى وضعها في المحاريب المعهودة لسليمان، كما سنشير إليه.

ولنرجع إلى الرواية الشريفة وصراحتها بأنّ: «في تماثيل الشجر والشمس والقمر لا بأس» بلا فرق بين كونها بنحو المجسّمة، أو النقش؛ فإنّ عدم البأس في التمثال موجب لعدم البأس في التصوير بالأولويّة، ومفهوم منطوق الرواية «مالم يكن شيئاً

---

١. انتساب القمر إلى آدم والشمس الى حوّاء يذّكرنا هذا الشعر المعروف:

فما للشمس في التأنيث عـارٌ ... ولا التـــذكير فـخرٌ للـهلال

٢. بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١٣٢.

من الحيوان» [أنه] إذا كان شيئاً من الحيوان ففيه بأس، وحيث استثنى هذا من التماثيل، فمعناه: إذا كان التمثال شيئاً من الحيوان ففيه بأس. وهذا مجمل حتى من حيث الكراهة؛ لعدم ظهور لكلمة «البأس» لا في الحرمة، ولا في الكراهة ولكن حيث إنّ البأس لأجل بيان حكم شرعي فلابدّ من أن يكون مضمونه بيان حكم شرعي من الشارع، ولكن لامجال لإثبات أزيد من الكراهة في المجسّمة فقط. وما في المستند: أنّ البأس حقيقة في الشدّة والعذاب، وهما في غير الحرام منفيّان.[1]

منظور فيه؛ لانّ استعمال «لا بأس» في نفي المرجوحيّة والكراهة شائع ظاهر، مع أنّه مقتضى الجمع بين الروايات.

وأمّا الإشكال في الرواية بعدم معلوميّة وجه السؤال ـ لاحتمال كون السؤال عن اللعب بها ـ كما يشهد به رواية عليّ بن جعفر ـ أو عن اقتنائها، أو عن تزويق البيوت بها، أو عن جعلها في البيت لعلّه خلاف الظاهر ـ فإنّ الظاهر العرفي في أمثال المقام حيث إنّ السؤال تعلّق بذات الشيء ـ من دون قرينة على أُمور أُخر ـ هو السؤال عن صنعها، وعن بيعها، وشرائها تطفّلاً على صنعها، بل الأظهر هو السؤال عن مجرّد صنعها لاغير.

ولقد أفاد الشيخ من «أنّ الحكمة في التحريم حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الإشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلاً عن اختراعها».

وفيه: أنّه لاسبيل لنا إلى إحراز أنّ حكمة الحكم هو التشبّه بالخالق. ومن العجب ادّعاء تحقّق التشبّه بالخالق في تصوير الرسوم، وتمثيل التماثيل بالنسبة إلى ذوات الأرواح دون غيرها، وما الفرق بينها؟ مع أنّ تصاوير مناظر الطبيعة الخلاّبة ورسم الأوراد والزهور الجميلة في غاية المهارة والجمال لايفترق مع رسم ذوات الأرواح

---

١. المستند، ج ٢، ص ٣٣٧.

وتمثيلها، بل ربّما يكون أوقع في النفوس، وآخذ بمجامع القلوب وجوامعها، وأشدّ تشبّهاً بالخالق.

ولا يمكننا القول بحرمة رسم غير ذوات الأرواح أو تمثيلها مطلقاً حتى مع قصد التشبّه بحكم الأدلّة الواردة. هذا مع عدم كون مجرّد تمثيل المثال، وصنع المجسّمات تشبّهاً بالخالق، وكون مجرّد التشبّه بالخالق ليس محرّماً، بل مرضيّ ومحبوب عندالله؛ وهو كمال الإنسان السالك إلى الله «عبدي أطعني حتّى أجعلَك مثلي»، و«تخلّقوا بأخلاق الله».[١]

وقد مدح الله تبارك وتعالى نفسه في سورة المؤمنون بقوله سبحانه: ﴿فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ﴾.

وإنّا نعلم ونعتقد بأن لا خالق إلّا الله ـ تبارك وتعالى ـ مع أنّه سبحانه قد أتى بلفظ الجمع، وصيغة التفضيل؛ ويلزم من ذلك أن يكون بين أفراد الإنسان وغيرهم خالقون متّصفون بحسن الخلق حتى يصحّ الإتيان بصيغة التفضيل. وقد نسب سبحانه وتعالى الخلق إلى غيره مثل: عيسى بن مريمعليه السلام: ﴿وَ إذ تَخلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيئَةِ الطَّيرِ﴾.[٢]

وكثيراً ما نعمل ونأتي ـ بعون ولطف من الخالق ـ بعمل الخالق من الأسماع والأبصار، وتركيب المفردات، وتفريد المرّكبات حتى مثل قضيّة الخلق والإنشاء والإبداع. ولو أنّا لانقدر على إيجاد شيء مادّي، أو إعدامه؛ ولكن نقدر على إيجاد خواطر ونظرات في النفس، وإعدامها عن النفس بمقتضى اختيار الإنسان وإرادته في صقع نفسه؛ ولا مجال لأن نقول لأحد: لا تفرض وجودك في الروضات المقدّسة، والأماكن المشرّفة؛ لأنّ خلق هذا الفرض في النفس خلق وإيجاد، وهو

---

١. بحر المعارف، ص ٥٨٨، طبعة حكمت، قم.

٢. المائدة: ١١٠.

يشبه عمل الخالق، بل هو أشدّ شبهاً؛ لأنّ التشبّهات الأُخر تشبه صنعة البارئ، وليس من مقولة الخلق والإيجاد من العدم. وهذا خلق وإبداع من العدم إلى الوجود، وسبحان من تنزّه عن مجانسة مخلوقاته.

هذا، مضافاً إلى أنّ وجه الحكمة هذا أخصّ من المدّعى؛ لأنّ التشبّه بالخالق في صنع التماثيل يحتاج إمّا إلى القصد وصدق العنوان عرفاً، أو الانتزاع العرفي قهراً. وتمثيل المثال إذا خلا من هذه العناوين فلابدّ من أن لايحرم.

ومن العجب ما أفاده الشيخ﴿ بقوله: «ثمّ إنّه لو عمّمنا الحكم بغير الحيوان مطلقاً، أو مع التجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيأة خاصّة معجبة للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها...» إلخ. فإنّ التعميم في الحكم ليس فيه فرق بين إعجاب الناظرين وعدمه، ولا مجال، ولا منشأ لاستفادة هذا التخصيص، والإعجاب ينشأ عن مهارة النقّاش والرسّام والممثّل في نقشه ورسمه وتمثيله، وإن كانت بالنسبة إلى غير ذوات الأرواح.

الرواية الخامسة: «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام».[١]

ولا يخفى أنّ التمثيلَ والمثالَ ظاهر في المجسّمة، لاصورة محضة، خصوصاً من أجل التحفّظ على المُمَثَّل الفاني المعدوم بصورة المثال والتمثال مناسباً لتجديد القبر، فلا تعرّض للتصوير في الرواية.

وواضح أنّ النهي المستفاد من الرواية محمول على الكراهة قطعاً؛ للعلم بعدم [إيجاب] حرمة تجديد القبر حرمةً موجبةً للخروج عن الإسلام، وليس الزنى وقتل النفس كذلك، فلابدّ من الحمل على الكراهة الشديدة؛ أخذاً بما هو الظاهر من لفظ التجديد. ويعطف «أو مثّل مثالاً» عليه في هذا الحكم، فلا يستفاد الحرمة في المثال، فكيف في الصورة؟ هذا، ولكن تعبير «فقد خرج عن الإسلام» تعبير تشديديّ

---

١. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٦٢، الباب ٣، ح ١٠.

غيرمناسب للحمل على الكراهة، مع أنّ تجديد القبر مكروه، فلابدّ من أن يكون المراد في الرواية بحيث يكون بين تجديد القبر أو تمثيل المثال وبين الخروج عن الإسلام مناسبة وارتباط، مناسبة تضادٌ مع الإسلام بعبادة الأصنام وجعل القبور معبداً أو مسجداً، وأخذ التماثيل للطقوس الدينيّة، وجعلها في المعابد والكنائس، وهم لها عاكفون.

وواضح أنّ تجديد القبر وتمثيل المثال في خصوص هذه الصورة حرام لامطلقاً حتى في موارد كون المثال مثالاً مجسّماً لذي الروح من دون تنسّك وعكوف عليه.

وتناسب جعل القبور التماثيل مسجداً ومعبداً رواية ابن القدّاح عن أبي‌عبدالله‌عليه السلام:
قال: «قال أميرالمؤمنين‌عليه السلام: بعثني رسول الله‌صلى الله عليه وآله في عدم القبور، وكسر الصور».[١]

وهدم القبور ليس من الواجبات ولا من المستحبّات، بل ربّما يكون مكروهاً وغير جائز. وكراهة تجديد القبر غير استحباب هدمه وانعدامه. وظاهر الرواية يشير إلى سرّ الجمع بين القضّيتين المذكورتين في الرواية ـ أعني هدم القبور كسر الصور معاً ـ والسرّ في ارتباط محرّم بين تلك القبور المهدومة وتلك الصور المكسورة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن كسر تلك الصور والتماثيل، لأجل اعتناء الناس بها اعتناءَ العبادة والخضوع تشبّهاً بالمشركين عبدةِ الأصنام وبالنصارا. وكذلك تلك القبور قد وصلت إلى حدّ تعظيم الناس لها، والسجدة عليها. ولولا اتّخاذها قبلة ومسجداً، كما اتّخذ اليهود ـ لعنهم الله ـ ذلك لما أمر النّبي‌صلى الله عليه وآله بهدمها.

قال النبيّ‌صلى الله عليه وآله: «لا تتّخذوا قبري قبلة ولا مسجداً؛ فإنّ الله (عزّوجلّ) لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد». ولذا يناسب مثل هذا الهدم قضيّة كسر الصور والتماثيل. ويشتركان في شعائر الكفر والإضلال.

---

١. المصدر، ح ٧.

وواضح أنّ الكسر يلائم الجسم. وهذا من الشواهد على إرادة المجسّمة من لفظ الصورة، والمجسّمة تلائم الصنميّة ويشهد على ما ذكرنا ما في السفينة نقلاً عن منية المريد عن النبيﷺ قال: «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبيّاً، أو قتله نبي، أو رجل يُضِلّ الناسَ بغير علمٍ، أو مُصوّرٌ يُصوّر التماثيل».[1]

والعجب اقتران تصوير التماثيل بقتل النبيّﷺ وإضلال الناس اللذين يرجعان إلى أصل الشريعة، والإضرار بها، فلابدّ من أن يكون تصويرُ التماثيل في عرض هذين الأمرين أمراً يرجع إلى الإضرار بالشريعة والدين، فيلزم أن يكون من قبيل نحتِ الأصنام، أو تقليد الكنائس، وترويجِ الطقوس الكافرة القيصريّة والكسرويّةِ. ومن التعبير الواقع في هذه الرواية نقف على معنى حديث: «إنّ أشدّ الناس عذاباً يومَ القيامة المصَوِّرون».[2]

هذا مضافاً إلى ما أفاده الإمام الخميني ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ من أنّ في هذه الأخيرة احتمالاً آخر، وهو أنّ المراد «بالمصَوِّرين» القائلين بالصورة، والتخطيط في الله تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر. ونقول: هذا الحمل مناسب لولا ذيل رواية أُخرى في المقام عن سعد بن طريف، عن أبي عبداللهؑ قال: «إنّ الذين يؤذون الله ورسوله هم المصَوِّرون، يُكَلَّفون يومَ القيامة أن يَنفخوا فيها الروح».[3]

وممّا يشهد على كلّ ما ذكرنا مافي سفينة البحار عن البحار، عن معاني الأخبار، عن ماجيلويه، عن عمّه، عن البرقي، عن النهيكي، رفعه إلى أبي عبداللهؑ أنّه قال: «من مَثّل مثالاً أو اقتنى كلباً، فقد خرج من الإسلام»، فقيل له: هلك إذاً كثير من الناس، فقال‌ؑ: «ليس حيث ذهبتم، إنّما عنيتُ بقولي: من مثّل مثالاً: من نَصَب ديناً

---

١. سفينة البحار، ج ٢، ص ٥٤.

٢. صحيح مسلم، ج ٥ (الجزء ١٢) كتاب اللباس والزينة، ص ٩٢ـ٩٣؛ مسند أحمدبن حنبل، ج ١، ص ٣٧٥ و ج ٢، ص ٢٦.

٣. وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٥٦٣، أبواب أحكام المساكن، الباب ٣، ح ١٢.

غيرَ دينِ الله ودعا الناس إليه، وبقولي: من اقتَنى كلباً: مبغضاً لنا أهل البيت اقتناه فأطعمة وسقاه، من فعل ذلك خرج من الإسلام».[1]

وغير خفي أنّ قتل الكلاب ليس واجباً وإن كانت هراشة، وربّما يكون حراماً موجباً لضمان قيمتها؛ لكونها حارِسة معلَّمَة؛ فلا بدّ من أن يكون كلباً يجب قتله وإعدامه ـ كأن يكون كَلِباً، أو يكون بمعنى ما في الرواية الشريفة. «ومن هنا تقف على معنى قول النّبيّ ﷺ لعليّ ﷺ: «لاتَدَع صورةً إلّا محوتَها، ولا قبراً إلّا سوّيتَه، ولا كلباً إلّا قتلته».[2]

مع غضّ النظر عن عدم صلاحيّته للاستدلال سنداً.

ولنَعُد إلى ما مَضى، ولنشر إلى ما أُدّعي من أنّ الروايات الواردة في المقام تشترك في نفي الصورة والتمثال والنهي عنهما. فإن استفيد[ت] الحرمة يلزم الحكم في المقامين. ووجود قرائن على إرادة المجسّمة من التمثال لاينافي سريان الحرمة إلى عموم الصورة أيضاً؛ لعدم التنافي، ومع ذلك أفتىٰ أغلب العلماء في خصوص الصورة بالكراهة. وقد أفاد في المستند: إنّ هذا كاشف عن قرينة دالّة على أنّ المراد بالأخبار التي استند إليها إنّما هي الكراهة؛ مع أنّ مساق الروايات والتعبيرات الواردة فيها، واقتران نهي تصوير الصورة بما ليس محرّماً قطعاً، ترشدنا إلى الكراهة قطعاً، والمقصود أنّ مقتضى التعبيرات الواردة المشتركة بين الصورة والتمثال، الحكم بكراهة تمثيل المثال، وصنع التماثيل أيضاً إلّا أنّ الإجماع المدّعى في المقام ـ حسب ما أشار إليه في الجواهر ـ يمنع عن الحكم بالكراهة؛ وإن كان لنا مجال واسع فى النظر إلى مثل هذا الإجماع؛ لأنّه مدركي مستفاد من هذه الروايات والأحاديث حسب ما فهمه الفقهاء ـ أعلى الله مقامهم الشريف ـ منها.

وعلى كلٍّ، إن استفدنا الحرمة، لا يمكننا الحكم بها في صورتي الصورة

---

١. سفينة البحار، ج ٢، ص ٥٢٣؛ بحارالانوار، ص ٧٢، ص ٢٢٠؛ معاني الأخبار، ص ١٨١.

٢. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٦٣، ح ٨.

والمجسّمة، بل لابدّ من تخصيصها ـ بمقتضى القرائن الواردة، أو بـمقتضى القـدر المتيقّن ـ بالمجسّمة من ذوات الأرواح دون غيرها. ومع النظر في أصل قضيّة حرمة التمثال، لابدّ من الحكم بالكراهة في المقامَين، وتخصيص حرمة المجسّمة بالموارد المشار إليها في أثناء الكلام.

ثمّ لايخفى ورود رواياتٍ متعدّدةٍ متكثّرةٍ على كراهةِ وجودِ التماثيلِ والصورِ في البيوت والمساجد وغيرها، وكذا كراهة الصلاة في تلك البيوت والمساجد.

وقد عُلم من تلك الروايات طرقُ رفعِ الكراهات، كما أنّه حُمِلَ أكثرُ الروايـات بمقتضى القرائن على المجسّمةِ.

وعلى كلٍ، لا مجالَ لحمل ألفاظ النهي أو البأس أو لاتصلّ وغـير ذلك عـلى الحرمةِ قطعاً؛ لإفادةِ الرخصة في رواياتٍ متعدّدةٍ أُخرى في هذه الموارد، فلا بدّ من حَملِ النهي على الكراهةِ قطعاً. والمقصود أنّ الاستشهاد بمثلِ هذه الروايات على حرمةٍ أو عدم حرمة التجسيم والتمثيل والنقش والرسم، لايُفيدنا شيئاً بالنسبة إلى الحكم الابتدائي للمجسّمة والصورة والنقش؛ فلا منافاة بين الحرمة الابتدائية وبين الكراهة أو الإباحة الاستداميّين ـ كعدم المنافاة بين الكراهة الابتدائيّة والكراهة أو الإباحة الاستداميّين، إلّا أن يكون الإبقاء للشرك بالله وعبادة الأصـنام أو تـقليد الطقوس الكافرة، وفي هذه الصورة يَحرم الإبقاءُ ـ سواء كان الإيـجادُ الابـتدائـي محرّماً، أو مكروهاً، أو مباحاً؛ لعدم المنافاة بين الإباحة الابتدائـيّة والكـراهـة أو الحرمة الاستداميّين. وسيجيء ما يرتبط بالمقام مفصّلاً في مسألة الاقتناء.

اشتراط حرمة التصوير أو التمثيل ـ على تقدير القول بها ـ بالإكمال

لايَخفى أنّ الحرمة لو تعلّقت ـ على تقدير القول بها ـ بتصوير الصورة أو بتمثيل المثال، فالظاهر من جملَتي: «من صوّر صورة، أو مثّل مثالاً» حرمة الاشتغال بها إذا انتهى إلى تحقّق متعلّق الحرمة، أعني الصورةَ والتمثالَ، كما أنّ الظاهر العرفي مِن

«لاتكتب سطراً» أو «لاتَقُل شعراً» حرمة الكتابة إلى حدّ السطر، وإنشاء الشعر بإتمام البيت، وبإتمامها ارتكب المحرّم، كما هو الشأن في الإتيان بالمتعلّق المحرّم للارتكاب بالحرام، والمرجع في تحقّق الصورة أو التمثال هو العرف، فلا يقدح في الحرمة نقصُ بعض الأعضاء، إن صدق العنوان على الناقص صدقاً عرفيّاً، كصورة حيوان ذي أُذن واحد، أو ذي عين واحدة؛ سيّما مع كونه بحيث قدّر الباقي موجوداً، مثل: مثال الإنسان الجالس.

وأمّا لو صَوّرَ الصورةَ الناقصة أو مثّل المثالَ الناقصَ بحيث لم يصدَق العنوانُ المحرّمُ عليهما، فلا حرمة فيهما، سيّما مع عدمِ قصدِ تحقيق العنوان المحرّم رأساً، أو عدم إكماله وإتمامه، فالاشتغال بتصوير البعض ليس بحرامٍ؛ لأنّ الحرامَ انتهاءُ العمل وانجرارهُ بتصوير الصورة، أو تمثيل المثال.

نعم، لو شرع واشتغل بقصد الإتمام والإكمال، لكنّه لمّا يكمّله تركه، فليس هذا ـ ظاهراً ـ محرّماً من باب [حرمة] التصوير أو التمثيل.

وهل هو محرّم من باب التجرّي ـ لو قلنا بحرمته ـ؟ كلّ على نظره.

ولو بَداله في إكماله بَعدُ وأتمّه وأكمَله بشخصِه، فلا إشكال في الحرمة أيضاً؛ لكون المرتكب شخصاً واحداً منتهياً عمله إلى الحرام.

ولو أكمله [شخص] آخر، فإن صدَقَ عنوانُ المحرّم على فعل الثاني، بأن مَهّدَ الاوّلُ مقدّماتِ العملِ، مثل: نصبِ الرخامِ، أو الجُصّ في محلّ التمثال ولم يشتغل بنحته أو صنعه وأخرج الأخر التمثالَ، فالشخصُ الآخرُ مرتكبٌ للمحرّم.

وأمّا إن لم يصدقِ العنوانُ المحرّمُ على فعلِ الثاني، فلا يَحرمُ عَمَلُه.

اشتراك الإثنين في العمل

إن اشترك الإثنان بالتمثيل والتكميل معاً حتى تحقّق الحرام، فالظاهر حرمةُ عملِهما معاً؛ لصدقِ العنوانِ على فعلِهما، وعمومُ كلمةِ «مَن» يشملهما معاً.

ولا يكون في الرواية «مَن مثّل مثالاً بوحده وانفراده؛ وبشرط عدم اشتراك الغير معه، مثل إيجاد شيء محرّم كآلات القمار، والخمر والمسكر بعمل العاملين.

إن قلت: إنّ المبغوض في المثال هو نفس وجود الشيء المحرّم، كالمسكر، وآلات القمار بخلاف ما في المقام.

قلنا: إنّ هذه المبغوضيّة مستفادة من الحرمة التكليفيّة.

وما الفرق بين تعلّق الحرمة التكليفيّة في المقامين إن قلنا بالحرمة؟ وادّعاء أنّ هذا بعيد عن ظاهر اللفظ خلاف الإنصاف؛ وقياس المقام بالعامّ الاستغراقي والمجموعي، وادّعاء استحالة الجمع بين العامّين بلحاظَين متنافيَين: لحاظ الشمول والاستغراق، ولحاظ الوحدة المجموعيّة في غير محلّه. فإنّه لو قلنا بأنّ الشارع إذا أراد ذلك، وأراد توجيه التكليف إلى المكلّفين بنحو ذلك كيف السبيل إليه؟ مع أنّ هذا المستشكل يعترف في آخر كلامه بقوله: الإنصاف عدم نهوض الأدلّة لإثبات الحكم، أي إثبات حرمة التصوير، وإن كان الاحتياط في الدين يقتضي التجنّب عنه ولو بالاشتراك؛ لذهاب بعض الأساطين إلى حرمته، إلى آخر كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ.

نقول: بعد الاعتراف بتنافي اللحاظَين المذكورَين، وعدم إمكان الجمع بين لحاظَي الوحدة والشمول أنّ تقسيم العامّ إلى قسمين استغراقي ومجموعي شاهد على أنّ مفهوم العامّ مفهوم مطلق قابل لأنّ يلاحظ بثلاثة أنحاء: بنحو الإطلاق، أي عدم التقييد بقيد. وقابل لأن يلاحظ بقيد الاستغراق، أو المجموع. فالعامّ وإن كان بالنسبة إلى أفراده عام ولكن من حيث تقيّده أو عدمه يفترق بثلاثة أنحاء؛ مع أنّ هذا القائل معترف في كلامه بأنّ كلمة «من» وأمثالها من قبيل المطلق لا العامّ، فلا يراد بها الأفراد، فيمكن توجيه التكليف إلى مطلق المكلّفين الفاعلين، وعدم الرّضا بتحقّق المحرّم، سواء كان بالانفراد، أو بالاشتراك، كما هو الأمر في صنع الصنم،

وآلات القمار، والخمر والمسكر، أو تهيئتها. وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾.[١]

حيث استشكل في مفاده مطلقاً من حيث الاستغراق الإفرادي أو المجموعي. وما المانع أن يقول الشارع: «يا أيُّها الذين آمَنُوا، سواء كنتم منفردين، أو مجموعين منضمّين، إذا عقدتم فأوفوا بالعقود»؟ ويستفاد هذا من إطلاق الكلام مثل ما ذكرنا في المقام.

أخذ التصوير بالآلات

ظهر من مطاوي كلامنا فيما سبق أنّ ثبوت الحرمة في المسألة ـ حتّى بالنسبة إلى المجسّمة والتمثال ـ محلّ تأمّل. وعلى تقدير القول بالحرمة لو قلنا بها، فالقدر المتيقّن منها في التمثال؛ لظهور أكثر الروايات في ذلك، أو لزوم حملها عليه، وعدم حرمة التصوير ـ ولو بالنسبة إلى ذوات الأرواح. والكلام فعلاً في أخذ التصوير بالأفلام والآلات.

قال السيّد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب:

> لافرق بين أنحاء إيجاد الصورة من النقش بالتخطيط، وبالحكّ، وبغير ذلك، فيشمل العكس المتداول في زماننا، فإنّه أيضاً تصوير كما لايخفى، فتدبّر.[٢]

والإنصاف أنّه لو قلنا بحرمة التصوير، لافرق بين المباشرة والتسبيب ـ كما هو الشأن في إيجاد سائر المحرّمات ـ والإتيان بها في الخارج.

ودعوى أنّ الظاهر من الأدلّة هو حرمة تصوير الصور، وتمثيل المثال وهما لا يشملان إلّا المصنوع بيد الفاعل مباشرةً، بمعنى صدور عمل التصوير منه وبيده

---

١. المائدة: ١.

٢. حاشية الطباطبائي، ص ١٩.

كما ترى حتّى لو لم يكن وجود الشيء مبغوضاً بأيّ نحوٍ كان، بمعنى مبغوضيّة أصل الإيجاد، والارتكاب، والإتيان من المكلّف، كذلك لافرق بين المباشرة والتسبيب.

نعم ربّما يوجّه قضيّة التصوير في عصرنا الحاضر بالأفلام، والآلات المتقدّمة المتطورّة بأنّه إبقاء للصورة لاالتصوير، كما أنّه لو نظر الإنسان في المرآة «ومن المستحبّ المؤكدّ ذلك» فعمل عملاً أبقىٰ تلك الصورة في المرآة، أو الكاغذ، أو الفلم فلا يسمّى هذا العمل رسماً، ونقشاً عرفاً. ولا إشكال في أنّ عرف اليوم يرى المصوّر «العكّاس» فنّاناً في قبال الفنّانين الآخرين من الرسّامين والنقّاشين والنحّاتين، ومعارض فنّ التصوير تفترق مع معارض الرسوم والمنحوتات.

بيدَ أنّ الإنصاف أنّ العرف والعقلاء والمتديّنين والمتشرّعين لايرون فساداً في هذه الصور، ولا في اقتنائها والاحتفاظ بها، سيّما إذا كانت الصور المذكورة من عظماء الإسلام، والمذهب والتاريخ فيشتاقون إلى رؤية وجوه العلماء والأتقياء، وعظماء التاريخ وتصاويرهم، وكيفية ألبستهم وبزّتهم وحتى هياكلهم، ولو أمكنهم ذلك لكانوا يحتفظون بها كأنفس الأشياء وأثمنها.

وفي متاحف اليوم شعرات منسوبة إلى نبيّنا صلوات الله عليه، ويتبرّكون بزيارتها من وراء الحفاظ الزجاجي. كما أنّه من المسلّم جواز الإبقاء واقتناء هذه الأشياء.

وقالوا: إنّ صورةً واحدة ربّما تكون أنطق من كتابٍ واحد. وهذه كلّها شواهد على أنّ هذه الأشياء وحتى الرسوم والتصاوير والمجسّمات لاتكون من الصناعة التي هي محرّمة كلّها، ويجيء منها الفساد محضاً، كما ورد في رواية التحف، مع غضّ النظر عما ذكرنا سابقاً من عدم الملازمة بين الحكمَين الابتدائي والاستدامي في المسألة. وهذه شواهد أيضاً على لزوم تجديد النظر في أصل المسألة حتى بالنسبة إلى المجسّمة.

وربّما احتاط شخص متطرّف، وسرى هذا الاحتياط إلى آخر بتطرّف أقوى. وكذلك قد أصبحت المسألة ممّا أبى عن تخلّفها المتديّنون، ولا يتجرّؤون على

التخلّص من هذا الاحتياط خوفاً من العوامّ والمتقدّسين. وقد يؤول الأمر الى الفتوى بالحرمة احترازاً عن التخلّف عن هذه السيرة ـ وكم له من نظير ـ سيّما في هَذين القرنَين الأخيرَين، حيث حمي سوق التقدّس والتجاهل والاستعباد الفكري في قبال التديّن الحقيقي بمسائل الدين، والتفقّه الحرّ عن السلائق الشخصيّة، والإفراط والتفريط.

فانظروا إلى ما نقله السيّد العلّامة نعمة الله الجزائري في كتابه زهر الربيع والشيخ الحرّ العاملي في الفوائد الطوسية:

مسألة: ذهب بعض المتأخّرين وهو المولى علي نقيّ إلى تحريم التتن، وربّما تبعه بعض المعاصرين، واستدلّ المولى بوجوه، وقد عدّ إثني عشر وجهاً منها: «الخامس: أنّه يشبه بالمزمار، وقد مرّ «لا تسلكوا مسالك أعدائي»، وسبحان الله مجرّد الشباهة غير موجب للاشتراك في الحكم، فكيف أنّ أصل وجود المزمار واللعب به، ووضعه في الفم من دون إيجاد الموسيقى والغناء به ليس محرّماً؟ فكيف بالمشّبه؟ وهذا هو الإفراط الخارج عن العادة. وهكذا باقي الوجوه المقامة في المسألة. ولا بأس بالإشارة إلى وجهين آخرين: السادس: أنّه تفأّل بدخان مبين يغشي الناس، والتاسع: وجوب اجتناب أكل الرماد، فإنّ الدخان المذكور لاينفكّ عنه قطعاً، وإدمانه يدخل في الحلق غالباً.[١]

تصوير الملك والجنّ

مسألة: في إلحاق تصوير الملك والجنّ بالحيوان في الحكم.

قال العلّامة المامقاني في حاشيته على المكاسب: «إنّه قال بعض الأساطين في شرحه على القواعد ما نصّه: والأقوى إلحاق صورة الملك والجنّ بالحيوان»، انتهى.[٢]

١. زهر الربيع، طبعة النجف، ص ٢٩٩؛ الفوائد الطوسية، ص ٢٢٤.

٢. حاشية المامقاني، ص ٧٢.

وفي الجواهر:

الظاهر إلحاق تصوير الملك والجنّ بذلك، بل قد يقوىٰ جريان الحكم في تصوير ما يتخيّله فيذهنه من صورة حيوان مشارك للموجود في الخارج من الحيوان في كلّي الأجزاء، دون أعدادها وأوضاعها مثلاً. وتصوير البيضة، والعلقة، والمضغة، وبذر القزّ ونحو ذلك ممّا هو نشوء الحيوان لا بأس به. انتهى.[1]

ربّما يقال بجواز تصوير الملك والجنّ وتمثيلهما واختصاص الحرمة بالحيوان؛ تمسّكاً بذيل صحيحة محمّدبن مسلم: «لا بأس مالم يكن شيئاً من الحيوان».[2]

وربّما يقال بالحرمة، وإنّها مقتضى الإطلاقات الواردة المحرّمة لذلك؛ ولا يخفى أنّ مقتضى الإطلاقات على تقدير عدم اليقين بصدق الحيوان على الملك والجنّ عكس ذلك، فإنّها تدلّ على الجواز مالم يكن شيئاً من الحيوان، أو مالم يكن مثل الروحاني. ففي صحيحة محمّدبن مسلم قال: سألت أباعبدالله عليه السلام: عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: «لابأس مالم يكن شيئاً من الحيوان».[3]

وفي عبارة تحف العقول:

«وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني» ومقتضى الحديثَين جواز تصوير كلّ شيء وتمثيله مالم يكن من الحيوان، أومالم يكن مثل الروحاني؛ فمقتضى الإطلاقات الجواز.

وقيل: إنّ مقتضى صحيحة محمدبن مسلم المذكورة جواز تصوير الملك والجنّ؛ لأنّهما ليسا من الحيوان، فيدخلان في إطلاقات الجواز، ولو شككنا في كونهما حيوانين، فلابدّ من اندراجهما تحت تلك الإطلاقات المجوّزة، حتى نعلم بكونهما من المقيّد، ولكنّ مقتضى رواية التحف جواز صنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني، وعبارة

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٠، ح ٣.

٣. المصدر.

الرواية: «وأمّا تفسير الصناعات، فكلّ ما يتعلّم العباد، أو يعلّمون غيرهم من صنوف الصناعات، مثل: الكتابة، والحساب، والتجارة، والصياغة، والسراجة، والبناء، والحياكة، والقصارة، والخياطة، وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني، وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد التي منها منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بالغة جميع حوائجهم، فحلال فعله وتعليمه، والعمل به وفيه لنفسه، أو لغيره.[١]

ومقتضى مفهوم هذه الرواية نفي البأس مالم يكن مثل الروحاني، والملك والجنّ داخلان فيه، فإنّ المراد من الروحاني ماكان فيه مبدأ الحياة، ويتّصف بها؛ ولهذا قالوا: «إنّهما يموتان عند نفخ الصور»، كما دلّ عليهما الأخبار.

أو قلنا بأنّ الظاهر من الروحاني موجود غلبت عليه الجهة الروحيّة، وعلى كلٍّ يشمل الملك والجنّ، وهما داخلان في عقد التقييد في الرواية، ومقتضاه عدم جواز تصويرهما وتمثيلهما.

فتحصّل أنّ فى الحديثين خطابين عامّين باعتبار لفظة «ما» الدالّة على التوقيت، وتقييدين لهذين العامّين، ويقع تعارض مابين التقييدين؛ لانّ مقتضى منطوق صحيحة محمّدبن مسلم أن «لا بأس مالم يكن حيواناً» والملك والجنّ ليسا منه، فيجوز تصويرهما؛ ومفهوم رواية التحف أن «لا بأس مالم يكن مثل الروحاني». والملك والجنّ من الروحاني ففيهما بأس، ولا يجوز تصويرهما، والمثل الروحاني أعمّ من الحيوان.

ومحصّل الحديثين ورود المقيّدين لعموم الجواز أحدهما أعمّ، والآخر أخصّ؛ ولكن لاتنافي بينهما حتّى نأخذ بالمقيّد، أو الخاصّ منهما؛ لأنّهما متوافقان غير متنافيين، فيجمع بينهما بالعمل بهما معاً، فلا يجوز تصوير الحيوان والروحاني معاً.

وممّا يسهّل الأمر في المقام أنّ التقييدين قد وردا في مقام التحديد، وكونهما

---

١. تحف العقول، ص ٣٣٥.

غايتين بعد «ما» التوقيتيّة، وهذا لايلائم الاختلاف والتعدّد، فلابدّ من أن يكون المراد بهما شيئاً وحداً، فيقال: إنّ المراد بالروحاني خصوص الحيوان للظهور، والتفاهم العرفي، وعلى هذا لادليل على حرمة تصوير الملك والجنّ.

ويمكن أن يقال: إنّ المصوّر والممثّل حيث إنّه يعمل على ما استفاده وادّخره من حواسّه الظاهرة، فهو يصوّرهما على صورة حيوان ما ـ ولو تخييلاً ـ وهي محكومة بحكم الحيوان.

ومن هنا تتبيّن مسألة أُخرى لنا وهي أنّ تصوير الصورة وتمثيل المثال على فرض القول بالحرمة فيهما أو في أيّ منهما، لايفرّق بين تصوير صورة حيوان معهود للمصوّر، وموجود في الخارج، وبين تصوير حيوان نادر خيالي مفروض، كما إذا صوّر أو مثّل حيواناً ذا رؤوس عديدة وأجنحة كثيرة؛ لإطلاق الروايات.

ثمّ يزاد على ما ذكرنا في المقام بالنسبة إلى الملك والجنّ ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ تعبير مثل الروحاني يفترق مع ذوات الأرواح، فإنّ الأوّل أقرب إلى الملائكة والأنبياء والقدّيسين، بخلاف الثاني. ولذلك قلنا: لعلّه محمول على تمثيل المثل لأجل التعبّد والتقديس، وجعلها في محاريب، وكنائس للطقوس الدينيّة، فإن كان تمثيل الملك والجنّ لأجل هذا، فلا إشكال في حرمته، وكونه تشريعاً في قبال الحقّ والصواب.

ولا يخفى عليك أنّ الكلام في مثل المقام يطول بنا إن أردنا التعرّض بجميع أطراف المسألة، كقضيّة التعارض والتنافي بين المنطوق والمفهوم في الروايات، وأمثال ذلك، ولكنّها لاتحتاج إلى هذه الإطالة، حيث إنّ الحكم واضح بما ذكرناه، مع أنّ أصل الحرمة محلّ نظر وتأمّل، كما أشرنا إليه سابقاً مفصّلاً في روايات التمثيل، ومن جهة أنّها فرع جواز الاعتماد على رواية «التحف لإثبات الحكم؛ وهو منظور فيه أيضاً، وإن قلنا وأشرنا مراراً بكونها متلقّاة بالقبول والعمل بها.

وفي آخر الكلام تتميماً للبحث ينبغي لنا التعرّض لما يتراءى أنّه العمدة في أدلّة

الحرمة في المقام وهي المستفيضة المشتملة على قوله: «يكلّف أن ينفخ فيها، وليس بنافخ» حيث إنّ غيرها موردنظر وإشكال، كما ذكرنا سابقاً.

وأمّا المستفيضة المشار إليها فربّما يقال: إنّ الظاهر منها بمقتضى التكليف بالنفخ في تلك الصور أنّ نحو إيجادها بالتصوير والخلق تمهيداً للنفخ أوّلاً، وبنفخ الروح تتميماً للتصوير والخلق ثانياً. وبهذا يتحقّق التشبّه بالخالق جلّ شأنه.

وأمّا مثل الملك والجنّ، فليس الخلق فيهما كذلك؛ لأنّهما ليسا بموجودين ماديّين، حتى يحتاجا إلى خلق المادّة أوّلاً، وإلى نفخ الروح ثانياً، مثل الحيوان، بل خلقهما وإيجادهما دفعي، سواء قيل بكونهما مجرّدة، أم لا، فلايكون فيهما نفخ روح كما في الحيوانات، فهما خارجان عن مساق الأخبار المعتمدة في حرمة عمل المجسّمات.

وفيه بعد قبول هذا الظهور في التدريجيّة الأوّلية والثانويّة، كما اعترفنا به سابقاً، أنّ الممثّل يمثّل الملك والجنّ حسب تخيّله وتصديقه بأنّهما يتمثّلان بشكل ماديّ خارجيّ، ويتشكّلان بأشكال مختلفة. وهذا المقدار من التخيّل والتصديق والإمكان كافٍ لتوجيه الحرمة، وتكليف النفخ إليه.

فالظاهر من الروايات تمثال موجود يكون قابلاً لنفخ الروح فيه، ولو كان بنحو الملك والجنّ، وسائر الأحياء من الإنسان والحيوان، ولو تخيّلاً، واختلاف كيفيّة إيجاد الملك والجنّ مع الإنسان والحيوان لايوجب عدم قابليّة الجميع لنفخ الروح.

الكلام في جواز الاقتناء

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرّم عمله مثل: تماثيل ذوات الأرواح لو قلنا بالحرمة. ولا إشكال في جواز اقتناء ما يجوز عمله، مثل غير تلك التماثيل.

قال في الجواهر:

أمّا بيعها واقتناؤها واستعمالها والانتفاع بها والنظر إليها ونحو ذلك، فالأصل والعمومات

والإطلاقات تقتضي جوازه. وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الإبقاء كأخبار عدم نزول الملائكة ونحوها، محمول على الكراهة، أو غير ذلك، خصوصاً مع أنّا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الأردبيلي من حرمة الإبقاء، ويمكن دعوى الإجماع على خلافه.[1]

ولقد قال الشيخ﴿ره﴾:

إنّ المحكيّ عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي أنّ المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب، عدم حرمة إبقاء الصور. انتهى.

وقرّره الحاكي على هذه الاستفادة، والمقرّر الحاكي هو صاحب مفتاح الكرامة (أعلى الله مقامه)، ويستفاد من كلام الشيخ وكلام المحقّق الأردبيلي نفسه﴿ره﴾ في شرح الإرشاد في المطلب الأوّل من المقصد الرابع من كتاب الصلاة فيما يصلّى فيه.[2]

عدم مخالفة الأردبيلي أيضاً في قبال ذلك الإجماع المنقول. ولا نطيل الكلام في نقل كلمات الأعلام بعد تصريح صاحب الجواهر﴿ره﴾: «بأنّا لم نجد من أفتى بذلك»، فينبغي لنا التعرّض للوجوه التي ذكرها الشيخ﴿ره﴾ لعدم جواز الاقتناء.

«أوّلها: ما أفاده بقوله: إنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضيّة وجود المعمول ابتداءً أو استدامة». ويجيب هو نفسه فيما بعد: «بأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة، وليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب دفعه».

ويمكن استفادة ذلك من صنعة صنوف التصاوير، حيث إنّ الحرمة قد تعلّقت على الصنعة لا الإبقاء والاقتناء. أو قلنا بأنّ المبغوض إنّما هو التشبّه بالخالق وهو يحصل بالتأثير، ولا مدخل للأثر بعد ذلك.

ولا يخفى أنّ الوجود والإيجاد بالمعنى المصدري متّحدان خارجاً مختلفان

---

١. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٤.

٢. مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ٩٣.

اعتباراً. وإذا تعلّق حكم بأحدهما يتعلّق بالآخر للملازمة العرفيّة لولا القرينة على خلافه. ولذا يرى العرف أنّ الصنعة أو التشبّه بالخالق إن كان حراماً، فالمصنوع والمتشبّه به حرام ايضاً. ومعنى حرمة المصنوع والمتشبّه به، حرمة الأفعال، والآثار العرفيّة الاختياريّة المتعلّقة بهما، ومنها الاقتناء.

ولكن المدّعى في المقام والعمدة في الكلام، عدم الملازمة العرفيّة بين مبغوضيّة الإيجاد والإبقاء؛ كما يشهد على ذلك ورود الروايات الكثيرة على جواز الإبقاء والاقتناء، وعدم وجوب إمحاء تلك التماثيل.

نعم لو فهم العرف تلك الملازمة ـ كما في حرمة تنجيس المسجد ـ ابتداءً، حيث يدري أنّ تلك الحرمة لأجل التحفّظ على قداسة المسجد، وعدم جواز هتكه ـ ولو إبقاءً ـ فيشمل الحكم إبقاءً أيضاً، ويكون الدليل على حرمة تنجيسه دالاًّ على وجوب التحفّظ على طهارته بقاءً، ووجوب تطهيره استدامة.

وما أشرنا إليه أنّ العمدة في المقام عدم الملازمة العرفيّة لأجل الإشارة إلى عدم مجال لأدّعاء ثبوت الملازمة العقليّة، فإنّ عدمها أمر مسلّم لا إشكال فيه، ولا ينبغي لأحد أن يدّعي ثبوت الملازمة العقليّة بين الابتداء والاستدامة من جهة الحكم الشرعي.

وبهذا يظهر عدم مجال لما استشكله، ونقضه الفاضل المحشيّ الإيرواني في المقام من حرمة الزنى ابتداءً، وعدم وجوب إتلاف ولد الزنى، بل حرمة إتلافه بقاءً واستدامةً.[1]

ومدّعي وحدة الحكم ابتداءً واستدامةً في أمثال المقام، يدّعي الملازمة العرفيّة بينهما، والإنصاف ذلك لولا القرينة على خلافه.

وقد ذكرنا «أنّ التعبيرات الواردة والروايات الكثيرة الدالّة على جواز الإبقاء

---

١. حاشية الإيرواني على المكاسب، ص ٢٢.

والاقتناء والاستفادة» أدلّة على اختلاف الحكمين الابتدائي والاستدامي، وهذه الروايات والتعبيرات الواردة قرائن كثيرة على أنّ المبغوض والمحرّم هو المعنى المصدري للمحرّم، لا الوجود البقائي.

وما ذكرناه من الملازمة العرفيّة بين الحكمين الابتدائي والاستدامي، نظر عرفي مادام لم ترد من الشارع قرينة، وبورود القرينة ينعطف نظر العرف والأذهان إلى ما أراد الشارع من التفكيك بين الحكمين إيجاداً ووجوداً.

وبما ذكرنا يظهر أنّ جواز الإبقاء المستفاد من الروايات لايستلزم جواز الابتداء والإيجاد أيضاً.

وننتقل في المقام إلى الأخبار التي قيل بدلالتها على المنع، منها: صحيحة محمدبن مسلم، سألت أباعبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر. قال: «لا بأس مالم يكن شيئاً من الحيوان».[1]

بدعوى أنّ الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل، سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العامّ البلوىٰ به وهو الاقتناء، وقد أجاب الشيخ قدس سره عنه بـ:

أنّ السؤال عن الاقتناء غير ظاهر، لأنّ عمل الصور مركوز في الأذهان، والسؤال عن حكم الاقتناء بعد معرفة حرمة العمل؛ إذ مع عدم حرمة أصل العمل ابتداءً، لا يحتمل حرمة الاقتناء.

وغير خفّي أنّ التعبير في الرواية لو كان مثل «صنعة صنوف التصاوير»، بمعنى وقوع السؤال عن أصل الصنعة، كان ظاهر العبارة السؤال عن أصل العمل وإيجاده، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ السؤال وقع عن تماثيل الشجر والشمس، وظاهر السؤال إن لم يكن عن الاقتناء، لكان مجملاً من جهة أصل العمل، أو الاقتناء، أو كليهما.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ح ٣.

ولكنّ الإنصاف أنّ النفس تميل إلى قبول ظهور الكلام في السؤال عن أصل العمل بشاهد أنّ الأسئلة الكثيرة التي ارتبطت في الروايات بالتماثيل والصور قد اقترت كلّ واحد منها بقرينة دالة على قضيّة الاقتناء والإبقاء، فالسؤال إنّما تحقّق بعد أصل العمل، وبعد فرض أصل التحقّق، بخلاف المقام، حيث إنّ السؤال وقع عن نفس تماثيل الشجر والشمس والقمر بلا قرينة على الإبقاء والاقتناء.

وعلى كلّ، غاية ما يستفاد من «لا بأس» ثبوت البأس في الصور المجسّمة إيجاداً، أو إبقاءً وهو أعمّ من الحرمة، مضافاً إلى صراحة أخبار أُخر في الجواز.

ومن تلك الوجوه المقامة لحرمة الاقتناء قولهﷺ في رواية تحف العقول: «إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح ـ الى قولهﷺ: - يحرم جميع التقلّب فيه».[1]

وقد أفاد الشيخ‏‏‏:

أنّ ظاهره أنّ كلّ ما يحرم صنعته ـ ومنها التصاوير ـ يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

وقد أجاب عنه‏: أنّ الحصر في الرواية بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتّب عليه الحلال والحرام، ومالا يترتّب عليه إلّا الحرام، إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين، يعني لم يحرم من هذَين القسمَين إلّا ما تنحصر فائدته في الحرام، ولا يترتّب عليه إلّا الفساد، بمعنى أنّ الحرمة إنّما تعلّقت بما يترتّب عليه الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه، دون ما يكون فيه الفساد والصلاح معاً، وترتُّب حرمة جميع التقلّب في الحرام في الصورة في قبال الصورة الثانية.

ولكن في المقام صورة ثالثة ليست في الموردين المحصورين المذكورين، وهو

---

١. تحف العقول، ص ٣٣٥.

القسم الثالث منها، وهي الصناعة التي يكون عملها مبغوضاً، ومتضمّناً للفساد من دون ترتّب فساد على إبقائها واقتنائها، وجميع التقلّب فيها.

ولكن صريح الرواية «إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً، ولايكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح، فحرامٌ تعليمه، وتعلّمه، والعمل به» بمعنى أنّ الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً، مثل البرابط والمزامير، والصلبان والأصنام، حرام بجميع شؤونها. وهذه هي الضابطة والعلّة للحرمة المطلقة. لا أنّ الحرمة إذا تعلّقت بشيء وصناعة تكشف عن الفساد المحض في المتعلّق، بل يمكن أن يكون الشيء ذا وجوه فساد وصلاح، يكون هو بالنسبة إلى وجوه الصلاح محلّلاً، وبالنسبة إلى وجوه الفساد محرّماً. ومثل هذا الشيء ليس فيه الفساد محضاً ليكون محرّماً بجميع شؤونه، ولا يحتاج بعد إلى قضيّة كون الحصر إضافيّاً أهو حقيقيّاً. وقد أشرنا إلى ذلك في منعقد الكلام في أوّل الرسالة.

ومن الوجوه المقامة لعدم جواز الاقتناء ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله‌ﷺ قال: «قال أميرالمؤمنين‌ﷺ: بعثني رسول الله إلى المدينة، فقال: لا تَدَع صورة إلّا محوتَها، ولا قبراً إلّا سوّيتَه، ولا كلباً إلّا قتلته».[1]

قال الشيخ‌ﷺ: «إنّ سياق النبوي ظاهر في الكراهة، كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب». وقوله‌ﷺ في بعض هذه الروايات: «ولا قبراً إلّا سوّيته» ومن الواضح أنّ سياق الرواية بمقتضى عموم الحكم في الصورة والقبر والكلب، لا يلائم مع استحباب محو الصور وتسوية القبور وقتل الكلاب، ومع كراهة الإبقاء عليها؛ لأنّ القبر والكلب يمكن أن يكونا مملوكين ذوي ماليّة للغير، ويكون إعدامهما غير جائز، ولا تسوّغه الكراهة.

---

١. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٦٢، ح ٨.

وحمل الرواية على خصوص موارد الجواز، خلاف الظاهر. ولكنّ روايات الرخصّة وجواز الإبقاء على تلك الأُمور، مجوّزة وقرائن على حمل النهي في هذه الرواية وأمثالها على خصوصيّة كانت من جانب الأمير صلوات الله عليه فى هذه السفرة، أو السفرة إلى اليمن لافي أسفاره الأُخر، ولا بلفظ عامّ في جميع السفرات، ولا بلفظ عامّ بالنسبة إلى جميع المكلّفين.

نعم، في البحار: إنّه قد ورد نحوه من طريق أبى الهياج قال: قال عليّ عليه السلام: «أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وآله: لاترى قبراً مشرفاً إلّا سوّيته، ولا تمثالاً إلّا طمسته».[١]

والظاهر أنّ الخصوصيّة المذكورة ليست في جميع الأسفار، ولا في جميع المسافرين، بل في السفرة الأُولى الى ديار الشرك والكفر وهي شاهدة إلى أنّ تلك الخصوصيّة كون التصوير أصناماً، والكلاب مؤذيات، والقبور معاهد ومعابد، أو مسنّمات، ويشهد على التسنيم ما تقدّم في الرواية، ولاترى قبراً مشرفاً إلّا سوّيته.

ويمكن حمل هذه الموارد على مثل ما ورد فيما قدّمناه من قول الصادق عليه السلام: «إنّما عنيت بقولى: من مثّل مثالاً: من نصب ديناً غير دين الله ودعا النّاس إليه، وبقولي: من اقتنى كلباً: مبغضاً لنا أهل البيت اقتناه فأطعمه وسقاه، من فعل ذلك خرج من الإسلام».

ومن تلك الوجوه لعدم جواز الاقتناء، ما عن قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يعلب بها؟ قال: «لا». وقال الشيخ رحمه الله: «لا يدلّ إلّا على كراهة اللعب بالصورة ولا نمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو».

ولا يخفى أنّ في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: وسألته عن البيت فيه

١. بحار الأنوار، ج ٨٢، ص ١٨.

صورة طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: «لا، حتّى يقطع رأسه، أو يفسده». سيجيء تفصيل الرواية والتعرّض لمفادها، ونشير في المقام إلى عدم شبهة في تقرير الرواية للعب أهل البيت بالتماثيل، وتجويزها ذلك. فجواز الإبقاء واللعب بها مفروغ عنهما، فلابدّ من حمل الرواية على الكراهة.

ومن تلك الوجوه ما ورد في إنكار أنّ المعمول لسليمان - على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ هي تماثيل الرجال والنساء. فقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَتَماثِيلَ ﴾.[1]

قول الإمام‌عليه السلام: «واللهِ ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه».[2]

فأنّ هذا الإنكار يرجع إلى مشيّة سليمان للمعمول، كما هو ظاهر الآية دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيّة وجود التمثال من المنكرات التي لاتليق بمنصب النبوّة.

وقال الشيخ‌قدس سره: «ظاهر تفسير الآية رجوع الإنكار إلى مشيّة سليمان‌عليه السلام لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل».

والإنصاف أنّ ظاهر الآية الشريفة ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ ﴾ للاقتناء. ولايخفى أنّ تصدّي الإمام سلام الله عليه للدفاع عن سليمان بالنسبة إلى الاقتناء مشعر بأنّ الاقتناء المذكور غير لائق بشأن سليمان‌عليه السلام. وغاية هذا كراهة مثل هذا الاقتناء، أي اقتناء تماثيل الرجال والنساء مكروهاً، دون اقتناء تماثيل الشجر وشبهه وقد ذكرنا سابقاً أنّ كلمة «التمثال» ظاهرة في المجسّمة، لولا القرينة على خلافها.

وبهذه المناسبة نشير إلى أنّ في الحضارة القديمة كان يبنى أقواس ومحاريب، وتجعل فيها تماثيل ومجسّمات من القدّيسين، أو الفنّانين والمشاهير؛ ولم يكن من

---

١. سبأ: ١٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢١٩، ح ١.

المعهود أن تعمل الصور المجسّمة من غير ذات الأرواح إلّا في القرون المتأخّرة، وهذا أيضاً شاهد على كون المراد من التماثيل مجسّمات لاصور محضة.

ومن تفسير الإمام الصادق عليه السلام ينحصر المحظور في خصوص مجسّمة ذوات الأرواح. وقول الشيخ قدس سره قبل هذا: «إنّ الظاهر شمولها للجسم وغيره» لعلّه منظور فيه، بل الظاهر هي الأجسام لاغير.

وغير خفي ورود روايات كثيرة في الوسائل ومستدركها في كتاب الصلاة من أبواب لباس المصلّي أو مكانه، تتعرّض للستور والوسائد والاثواب، أو وجود التماثيل والصور؛ وقد سُئل المعصوم عليه السلام عن وجودها في البيت، وعن الصلاة معها، وعن اللعب بها، سواء قلنا بظهور بعضها في المصوّرات، أو في المجسّمات، أو مطلقات تشملهما.

ويستفاد من تلك الروايات كراهة وجود الصور والتماثيل في البيوت؛ سيّما إذا كانت في جهة القبلة، وكذا كراهة الصلاة مع تلك الصور والتماثيل وإن كانت في غير البيوت مثل: المسجد أو غير المسجد، كما يستفاد الإطلاق من صحيحة محمدبن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أُصلّي والتماثيل قدّامي، وأنا أنظر إليها. قال: «لا، اطرح عليها ثوباً، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك، أو خلفك أو تحت رجلك، أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة، فألقِ عليها ثوباً وصلّ».[1]

وعلى كلٍّ، يستفاد من جميع هذه الروايات جواز الإبقاء، واقتناء الصور التماثيل، وعدم ورود الأمر بمحوها رأساً، وعدم حرمة الإبقاء عليها، بل كلّ رواية تعلّمنا طريقاً لرفع الكراهة، وبعضها مصرّحة بالجواز.

والكراهة المستفادة مخصوصة بكون التماثيل والصور في البيوت، أو في المسجد، أو مصاحبة مع صلاة المصلّي.

---

١. المصدر، ج ٣، ص ٤٦١، ح ١.

وأمّا جواز الإبقاء والاقتناء بلا كراهة في غير هذه الموارد، مستفادة من الروايات، بل مصرّحة بها.

ونقل جميع الروايات الواردة قد يطول بناء. وما أحسن ما قاله السيّد الطباطبائي﴾ لولا ذيل كلامه:

الأنصاف أنّ ملاحظة مجموع الاخبار الواردة في ذلك الباب وفي باب لباس المصلّي في كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو درهم كذلك، توجب القطع بعدم حرمة الإبقاء بالنسبة إلى غير المجسّمة، والقريب من القطع بالنسبة إليها، فلا ينبغي التأمّل في الجواز.[١]

وقد عرفت من مطاوي الكلام أنّ القطع بحرمة المجسّمة في صورة ترتّب الفساد المحض عليها.

ومن الجدير أن نشير هنا إلى ما ذكرنا سابقاً من أنّ العرف يرى الملازمة بين الحكمين الابتدائي والاستدامي؛ نظراً إلى ظواهر الأحاديث والروايات الواردة، مع عدم لزوم هذه الملازمة بنظر العقل، وإمكان الحرمة الابتدائيّة، والإباحة الاستداميّة بالقرينة.

والإنصاف أنّ الذوق العرفي يأبى عن الحكم بحرمة الإيجاد ابتداءً مع القطع بجواز الإبقاء، وسائر التقلّبات بعد الإيجاد. وهذا من الشواهد القويّة على أصل جواز العمل ابتداءً.

ثمّ إذا جاز الإبقاء والاقتناء، يجوز البيع والشراء والإهداء وسائر التقلّبات بمقتضى القواعد المقرّرة، وقلنا: إنّ حرمة الشيء بجميع الجهات والتقلّبات مختصّة بموارد الفساد المحض حتى لو قلنا بحرمة الإيجاد ابتداءً، فإنّه في هذا الفرض يحرم أخذ الأُجرة على إيجاد المحرّم، بخلاف أخذ الأُجرة للتحفّظ عليه، ويجوز بيع الصور أو التمثال؛ لكونه مالاً، وربّما يكون من أنفس النفائس؛ وبهذه المناسبة

---

١. حاشية الطباطبائي على المكاسب، ص ٢٢.

والعلّة تتصاعد وتتنازل قيمته حسب مهارة الصانع والفنّان، والمصوّر والرسّام والمجسّم بحيث ربّما يبذل في قبال صورة مصوّرة أبهض الأثمان وأغلاها، ويترتّب على هذا ضمان الماليّة في صورة إتلافها، أو إيراد النقص عليها.

وممّا لاشكّ فيه أنّنا نشتاق إلى زيارة العلماء المتقدّمين، والأوتاد الكاملين وحتى الأئمّة الطاهرين بتصاويرهم، كما أنّ بأيدينا صورتين من صلاتي الجماعة في أحدهما: إمام الجماعة سيّد هاشميّ جليل القدر، واختلف فيه أنّه السيّد المجدّد الشيرازي، أو السيّد إسماعيل الصدر. وفي الأُخرى: إمام الجماعة شيخ جليل القدر، واختلف فيه أنّه المولى الجليل الآخوند الملّا فتح عليّ السلطان آبادي، أو الآخوند الملّا قربان عليّ الزحاني، ولا شكّ أنّنا نشتاق إلى معرفة صاحبي الصورتين كمال الاشتياق، فكيف يمكن أن يقال بوجود الفساد، وسبب الحرمة في الصورة والتمثال؟

ومن المعلوم جدّاً أنّ الاعتناء وتقويم القيم والأثمان الغالية التي تقدّر بها الصور والتماثيل، إنّما هي بلحاظ الصورة والمثاليّة، لا المادّة المحضة المجرّدة.

نعم، إن كان التمثال ممّا يُعصى الله ـ تبارك وتعالى ـ به بحيث صار محلّاً للفساد المحض، كالصلبان، والصنم، وتماثيل القدّيسين التي توضع في الهياكل والكنائس والأديرة للشرك، والعبادة الباطلة والطقوس الدينيّة المشركة، فصنع مثل هذا التمثال وبيعه وشراؤه، وإبقاؤه واقتناؤه لاجل هذه الأُمور المحرّمة حرام. ولكنّ التحفّظ عليها حتّى التحفّظ على صنم معروف، كاللّات، والعزّى للاستخفاف والإراءة بمجتمع راشد راقٍ ذي عقلٍ رقيّ ليعتبر بحضاضة عبدة الصنم وسخافة عقولهم، جائز، بل راجح، وليس فيه فساد.

وفي الختام نشير بإجمال إلى مسألة وهي أنّه لا إشكال في جواز النظر إلى ما هو حرام في نفسه، مثل: آلات القمار، والخمر والمسكر، والقتل، والتعذيب وغيرها، بمعنى أنّه ليس من الأحكام والآثار المترتّبة على هذه الموضوعات المحرّمة حرمة النظر إليها إلّا أن يكون نفس النظر إلى موضوع حراماً شرعاً، وربّما لا يكون ذلك

الموضوع حراماً ولا مكروهاً في حدّ نفسه، مثل: النظر إلى عورة الغير، فالعورة محلّ تعلّق الأحكام الخمسة التكليفيّة، ولكنّها متوجّهة إلى صاحب العورة دون الناظر الذي ربّما ينظر من دون التفات من صاحب العورة، ففي هذه الصورة يحرم النظر إلى العورة سواء التفت صاحب العورة إلى هذه النظرة المحرّمة، أم لا.

فلا ريب إذا في جواز النظر إلى الصورة والمجسّمة والتمثال حتى في صورة كون الناظر مخالفاً لذي الصورة والمثال في الذكوريّة والأنوثيّة؛ لعدم الدليل على الحرمة والرجوع إلى البراءة حتى لوكان النظر موجباً للإفتان والالتذاذ، مثل: تمثيل ذي الصورة والمثال في الخيال التذاذاً بها.

نعم، إن كان النظر علّةً تامّة للوقوع في الحرام، أو كان النظر إلى صورة أجنبيّة معلومة مصونة محترمة، أو إلى تمثالها موجباً للهتك، وإيذاء صاحب الصورة والتمثال بحيث يرى العرف أنّه نظرة شيطانيّة التذاذاً وتعرّضاً للنواميس المحترمة، فلا يبعد الحكم بالحرمة في هذه الصور، وحرمة النظر حينئذٍ بخصوصها ليس من جهة النظر إلى الصورة والتمثال.

وآخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين.

هذا ما سنح بخاطر العبد المفتقر إلى رحمة الله وتأييده مرتضى الحسيني النجومي في المسألة.

والله العالم بأحكامه.

وكُتبت الرسالة بتلخيص واستعجال، ونستغفر الله من الزلل، حامداً له، ومصليّاً، ومسلّماً على سيّد رسله محمّد وآله الطيّبين الطاهرين أوّلاً وآخراً.

١٤١٤ الهجريّة

رسالة في
نجاسة الخمر والمسكرات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة

الحمدلله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خيرخلقه، محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

وُجِّهَت دعوةٌ مباركةٌ إليَّ للمشاركة في المؤتمر المزمع عقده تبجيلاً وتكريماً بحقّ المحقّق المقدّس المولى أحمد الأردبيلي (قدّس الله تعالى سرّه)، فرأيتها من ألطاف الله وعنايته بالنسبة لي، والمفترض عليَّ تلبيتها تقديراً وامتناناً.

وحيث إنّ هذا المولى المقدّس تصدّر وتفرّد في المتأخّرين بالفتوى بطهارة الخمر، وتبعه بعض القلائل القائلين بهذا القول، مثل: المولى محمّد أمين بن محمّد شريف الإسترآبادي (رحمه الله) وألّف رسالة وجيزةً في ذلك، وكم فيها تشنيع وتجاسر على علمائنا الأكارم، والرسالة موجودة ضمن مجموعة خطيّة في....

وردّ السيّد نظام‌الدّين أحمدبن زين العابدين العلوي العاملي المذكور في الروضة النضرة في علماء المائة الحادية عشرة[1] على الأمين بتأليف رسالة في نجاسة الخمر، وهي موجودة في مكتبة العلّامة المغفور له. آية‌الله المرعشي ضمن مجموعة خطيّة.[2]

---

١. الروضة النضرة في علماء المائة الحادية عشرة، ص ٢٧ ـ ٣٠.

٢. فهرست المرعشي، ج ١٩، ص ٤٠٥، ٧٥٩١/٤.

وهذا الفتوى سبّب قيام العلماء والفضلاء بتأليف رسائل في نجاسة الخمر حتى ردّ تلميذ هذا المولى المكرّم الأمير فضل الله بن محمّد الإسترآبادي أُستاذه بتأليف رسالة مستقلّة في المسألة، وكذا القاضي نورالله بن شريف الحسيني المرعشي التستري الشهيد (١٠١٩ هـ.ق) برسالة في نجاسة الخمر، فأحببت التعرّض لهذه المسألة، فجاء بحمدالله رسالة مختصرة مبذولة جهود في تأليفها وتنسيقها وإن هي لاتخلو من نقص ونظر، ولكن المأمول أن تُتقبّل بقبول حسن إن‌شاء الله.

[فتاوى العلماء]

وتمهيداً للورود في المسألة نشير إلى أنّ الأمين الإسترآبادي قد ركّز نظره وكلامه في خصوص تعارض الرّوايات الواردة في الطهارة والنجاسة، ورجّح روايات الطهارة على معارضتها؛ تمسّكاً بمخالفتها لقول العامّة القائلين بنجاسة الخمر، وغضَّ نظرَه عن الكتاب، وعن المجمع عليه أو شبهه في المسألة، مع أنّ ظاهر الوظيفة الواردة في باب ما يعالج به تعارض الروايات من الجمع والترجيح وغيرهما أنّ الترجيح في الرتبة الأُولى بموافقة الأمرين الكتاب والمجمع عليه، وترك العمل بما خالف الكتاب والشاذّ وغير المجمع عليه، وفي بعض الروايات قدّم الكتاب على المجمع عليه، وفي بعض آخر قدّم المجمع عليه على الكتاب. فاللازم الأخذ ابتداءً بما وافق كتاب الله وطرح ما خالفه على ما نطق به القرآن الحكيم أيضاً بقوله العزيز: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.[1]

وقضيّة لزوم الأخذ بما خالف العامّة بعد الكتاب والمجمع عليه؛ استرشاداً بمضمون الروايات الواردة أنّ المتعارضين لو كانا متوافقين مع الكتاب تصل النوبة إلى الأخذ بما خالف العامّة، ففي رواية داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة ـ وإن كانت الرواية في شأن الحَكَمين الناظرين في حقّ المتخاصمين ـ «ينظر إلى ما كان

١. النحل: ٦٤.

من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه».

ثمّ بعد جملات يقول عمر بن حنظلة: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال: «ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة، وخالف العامّة أُخذ به». قلت: ـ جعلت فداك ـ وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لها بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: «بما يخالف العامّة فإنّ فيه الرّشد».[1]

وفي مرفوعة زرارة بن أعين: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر».[2]

وفي المستدرك عن الشيخ المفيد في رسالة العدد عن أبي عبدالله: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن، فخذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه، فخذوا بأبعدهما من قول العامّة».[3]

وفي رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي في أحوال أحاديث أصحابنا بسنده عن محمّدبن أبى عمير، عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: قال الصادقعليه‌السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».[4]

وبعد هذه المقدّمة نقول: إنّ مقتضى الأدلّة الواردة نجاسةُ الخمر بلا إشكال، وممّا

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، المقدّمات، ص ٦٢.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص ٦٣.

٤. المصدر، ص ٦٩.

ادُّعي عليها الاجماع، ولا إشكال أنّها المشتهرة بين فقهائنا، بل فقهاء المسلمين عموماً.

وفي الجواهر:

إنّ الأظهر والمشهور نقلاً وتحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهرة كادت تكون إجماعاً، بل هي كذلك النجاسة، وادّعى الإجماع على النجاسة جماعة: قال السيّد علم الهدى (أعلى الله مقامه الشريف) في الناصريات:

المسألة السادسة عشرة: الخمرة نجسة، وكذلك كلّ شراب يكسر كثيره. لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلّا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم، والّذي يدلّ على نجاستها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ـ إلى قوله: ـ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، وقد بيّنّا أنّ الرجس والرجز بمعنى واحد في الشراب، فأمّا الشراب لذي يسكر كثيره، فكلّ من قال: إنّه محرّم الشرب ذهب الى إنّه نجس كالخمر، وإنّما يذهب إلى طهارته من ذهب إلى إباحة شربه، وقد دلّت الأدلّة الواضحة على تحريم كلّ شراب أسكر كثيره، فوجب أن يكون نجساً؛ لانّه لاخلاف في أنّ نجاسته تابعة لتحريم شربه.[1]

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط: «والخمر نجسة بلا خلاف، وكلّ مسكر عندنا حكمه حكم الخمر».[2]

وفي الجواهر: «لم يتعدّ بالخلاف في المبسوط».

وفي السرائر بعد نفي الخلاف عن نجاسة الخمر حكى عن بعض أصحابنا ما يقتضي الطهارة، ثمّ قال:

وهو مخالف لإجماع المسلمين فضلاً عن الطائفة في أنّ الخمر نجس، وفي المحكيّ عن نزهة يحيى بن سعيد من أنّ القول بطهارة الخمر خلاف الإجماع، وفي الذكرى أنّ القائل بالطهارة تمسّك بأحاديث لاتعارض القطعي. وكذا ادّعى الإجماع على النجاسة

١. سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١، ص ١٤٥.

٢. المبسوط، ج ١، ص ٣٦ (طبعة طهران).

أمثال ابن زهرة، والمحقّق، والعلّامة، والشهيد والمتأخرين عنهم. ففي غنية النزوع: الخمر نجسة بلاخلاف إلّا ممّن لا يعتدّ به. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾ يدلّ على نجاستها، وكلّ شراب مسكر نجس.[1]

وقال العلّامة الحلي (أعلى الله مقامه الشريف) في المختلف:

الخمر وكلّ مسكر والفقّاع والعصير إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار أو من نفسه نجس. ذهب إلى ذلك أكثر علمائنا، كالشيخ المفيد، والشيخ أبي جعفر، والسيّد المرتضى، وأبي الصلاح، وسلّار، وابن إدريس، وقال أبوعليّ بن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما؛ لأنّ الله إنّما حرّمهما تعبّداً لا لأنّهما نجسان. وقال أبوجعفر بن بابويه: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر.

لنا أوّلاً: الإجماع على ذلك، فإنّ السيّد المرتضى قال: لاخلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلّا ما يحكى عن شذاذ. وقال الشيخ: الخمر نجس بلا خلاف، وقول السيّد المرتضى والشيخ حجّة في ذلك؛ فإنّه إجماع منقول بقولهما، وهما صادقان، فيغلب على الظنّ ثبوته، والإجماع كما يكون حجّة إذا نقل متواتراً، فكذا إذا نقل آحاداً.[2]

انتهى كلام العلّامة في المختلف.

وفي محكيّ المعالم: «لا نعرف فيه خلافاً». وكذا في محكيّ المدارك: «إنّه قطع به الأصحاب». وفي محكيّ المدارك و الذخيرة: «لولا الشهرة العظيمة والإجماع المنقول لكان القول بالطهارة متّجهاً».

والعجب أنّه مع ورود الروايات المتكثّرة الدالّة على الطهارة ادّعىٰ هؤلاء الأعاظم: إنّا لا نعرف خلافاً وقد نقلنا آنفاً على الذكرى أنّ هذه الأحاديث لاتعارض القطعي. وقال الشيخ البهائي (قدّس الله سرّه) من المتأخّرين في الحبل المتين: «أطبق

١. سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١، ص ١٤٥.

٢. مختلف الشيعة، ص...، طبعة حجريّة.

علماء الخاصّة والعامّة على نجاسة الخمر إلّا شرذمة منّا ومنهم لم يعتدّ الفريقان بمخالفتهم» إلى غير ذلك من كلمات الأعلام.

ويقول المحقّق في المعتبر: «الخمر نجس العين» ولكنّه يعترف على الخلاف وعدم تحقّق الإجماع المفيد، وفي آخر كلامه: «لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث، يؤخذ بالأحوط في الدين».

وقال الشيخُ الأعظم الأنصاري‌ﷺ في كتاب الطهارة: «من العجيب شكُّ المحقّق في المقام».

وكيف كان، لايسعنا الكلام في المقام في قضيّة الإجماع المحقّق المحصّل، وفي فائدة الإجماع المنقول، وفي قضيّة انعقاد مثل هذا الإجماع في نجاسة الخمر مع أنّه قد اشتهر خلاف الصدوق، وأبي عليّ بن أبي عقيل، والنعماني في نجاسته.

ولكنّ المستفاد من عبارات أعلام الطائفة أنّ القول بنجاسة الخمر قول يشبه بالمجمع عليه، بحيث لايتجرّأ الإنسان على مخالفته مع غضّ النظر عن سائر الأدلّة، مثل: الكتاب والأحاديث.

وقال بعض المحقّقين المتأخّرين: «إنّ في دعوى السيّد والشيخ الإجماع على النجاسة نحو من الوهن؛ إذ كيف يخفى عليهما خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسة فقهيّة كبيرة».

ونحن نقول: إنّ تعبيرهما في المقام كافٍ في وهن مخالفي هذا الاتّفاق والإجماع؛ ومعتذراً عن سوء الأدب نقول: إنّ تعبير السيّد والشيخ مع اطّلاعهما على كتب الصدوق، وفتاواه، وجلالة قدره، وكونه على رأس مدرسة فقهيّة كبيرة بأنّ القائل بالطهارة من الشّذاذ لا اعتبار بقوله، تعبير موهن بالنسبة إلى الصدوق ومخالفته، وهذا يشهد على عدم اعتنائهم بقول القائل بالطهارة، مثل: الصدوق، وابن أبي عقيل، والنعماني، كما أنّ الكلام المتقدّم للشيخ البهائي من المتأخّرين في الحبل المتين يشبه مثل هذا الوهن بالنسبة للمحقّق الأردبيلي من المتأخّرين ومن

تبعه، ومن العجيب ادّعاؤهم ـ ولو نقلاً ـ الاتّفاق على نجاسة الخمر مع أنّ روايات الطهارة بكثرتها ووثاقة رواتها ومعروفيّتهم بمرءىً منهم ومنظر، وهذا يدلّ على عدم اعتناء أغلبهم بل كلّهم لولا شذاذ في البين على هذه الروايات الدالّة على الطهارة، ولسنا نحن في مقام ادّعاء انعقاد الإجماع المحقّق منهم على النجاسة حتى يرد على هذا الادّعاء ما يرد في أمثال المقام من عدم تحقّق إجماع الكلّ، وكون مثل هذا الإجماع مدركيّاً؛ لاحتمال استنادهم في الحكم بالروايات الواردة، ونتكلّف لإثبات نقض مثل هذا الإجماع بإثبات المخالف في المسألة وأمثال ذلك، بل ننظر إلى مثل هذا الادّعاء من الأعلام في المسألة بحيث لا يمكن غضُّ النظر عنه قطعاً، ولا الالتفات إلى أخبار الطهارة تبعاً.

قال المحقّق المقدّس بعدم ثبوت الإجماع، كما صرّح به السيّد، ويدلّ عليه مكاتبة عليّ بن مهزيار حيث كان الخلاف بين الأصحاب موجوداً.[1]

ومن العجب أنّ السيّد (أعلى الله مقامه) مع النظر إلى هذه المكاتبة ومخالفة الصدوق ومن تبعه حكم بالاتّفاق والإجماع، وأعجب من ذلك معالجة نفس المكاتبة لهذا الاختلاف وحكومتها على الروايات الواردة الدالّة على الطهارة.

[الاستدلال بالكتاب]

وأمّا الاستدلال بالكتاب، فبالآية الشريفة ﴿إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾.[2]

بدعوى دلالة كلمة «الرجس» على النجاسة، وقد مرّ كلام السيّد في الناصريات أنّ الذي يدلّ على النجاسة قوله تعالى: ﴿إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ﴾.

ودعوى الشيخ في المبسوط الإجماع على كون الرجس بمعنى النجس، وقالوا

---

١. مجمع الفائدة والبرهان، ج ١، ص ٣٠٩.

٢. المائدة: ٩٠.

فيه بمنع الدلالة، فإنّ المشهور بين أهل اللغة، كما صرّح به في المدارك أنّ الرجس هو المأثم والمُستقذر، ولو سلّم كونه بمعنى النجس، فالنجس يطلق لغةً على كلّ مستقذر وإن لم يكن نجساً بالمعنى الشرعي، ولم يثبت كون الرجس بمعنى النجاسة العينيّة الخارجيّة سيّما في عصر نزول الآية الشريفة.

وسياق الآية بمقتضى كون الرجس وصفاً للأعيان المذكورة وعطف الميسر والأنصاب والأزلام على الخمر، يأبى عن ذلك؛ لعدم كون الميسر وغيره من النجاسات، وهو أيضاً غير مناسب مع قوله تعالى: ﴿مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ﴾، فلابدّ من كون الوصف عملاً خارجيّاً، وفعلاً من الأفعال، كما هو الشأن في لزوم تعلّق الأحكام التكليفيّة الخمسة على فعل من أفعال المكلّفين الاختياريّة، فقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ يتعلّق بالأفعال المناسبة لكلّ من المذكورات كالشرب واللعب ونحوهما، هذا.

وقالوا: إنّ الرجس بمعنى النجس، وهو خبر للخمر فقط، وخبر المعطوفات مقدّر من نحوه، كذا في قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر للعلّامة المحقّق الشيخ أحمد الجزائري، وسيأتي شبه تأييد لهذا النظر.

والإنصاف أنّه خلاف الظهور قطعاً؛ لظهور كون الرجس بمعنى جامع خبراً للجميع، فلم تدلّ الآية الكريمة على خصوص نجاسة الخمر، ولكن كون الرجس بمعنى المأثم والمستقذر، لاينافي مع كون المراد من المستقذر بالنسبة إلى خصوص الخمر النجس بالمعنى الشرعي، ولابدّ من أن يكون المراد من الرجس بالنسبة إلى الخمر في الآية هي النجاسة بالمعنى الشرعي؛ لاستناد المعصوم إلى الآية، وكلمة «الرجس» لنجاسة الخمر.

في رواية خيران الخادم الثقة المرويّة في الكافي و التهذيب و الاستبصار بطريق ليس فيها من يتوقّف في شأنه إلّا سهل بن زياد، والضعف منجبر بعمل الأصحاب، وهي كتبت إلى الرجل عليه السلام عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّى فيه أم لا؟

فإنّ أصحابنا اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلّ فيه، فإنّ الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم: لاتصلّ فيه. فكتبعليه السلام: «لاتصلّ فيه، فإنّه رجسٌ».[١]

فإنّ نهي الإمامعليه السلام عن الصلاة في ثوب يصيبه الخمر، وتعليله بأنّه رجس إنّما هو من جهة النجاسة فقط؛ إذ مجرّد تحريم الشرب على التقرير الوارد في الرواية لايوجب بطلان الصلاة، كالصلاة في الثوب الذي يصيبه السمّ المايع، فالرجس في الرواية لابدّ من أن يكون بمعنى النجس.

وقد نفى الشيخ في التهذيب الخلاف عن كون الرجس بمعنى النجس.

وقال في التهذيب عند كلام المفيد:

«بأنّ الخمر ونبيذ التمر وكلّ شراب مسكر نجس» الخ.[٢]

فالّذي يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾،[٣] فأطلق عليه اسم الرجاسة، والرّجس هو النجس بلا خلاف.[٤]

وفي محكّي التذكرة والمنتهى: «إنّه كذلك لغةً». وفي محكّي المصابيح.

إنّه نصّ عليه الفقهاء، وقد وقفت سابقاً على استدلال المرتضى على نجاسة الخمر بالآية الشريفة وهو عَلَم العربيّة وسيّدها، وقد كان الشيخ عزّالدين أحمدبن مقبل يقول: لو حلف انسانٌ أنّ السيّد المرتضى كان أعلم بالعربيّة من العرب لم يكن عندي آثماً.[٥]

وفي مجمع البيان: «في هذه الآية دلالة على تحريم الخمر وهذه الأشياء من أربعة أوجه: أحدها: أنّه سبحانه وصفها بالرجس وهو النجس، والنجس محرّم بلا خلاف».

---

١. وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، الباب ٣٨.

٢. المقنعة، ص ٧٣، طبعة مؤتمر المفيد.

٣. المائدة: ٩٣.

٤. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٧٨، طبعة النجف.

٥. مقدّمة ديوان المرتضى، ص ٨١، طبعة القاهرة.

وفي فقه القرآن للفقيه المحدّث المفسّر قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي: «إنّ الرجس والرجز والنجس بمعنى واحد».[1]

وكذا فيه: «والخمر وكلّ مسكر نجس يدلّ عليه آية تحريمه».[2]

وفي كنز العرفان للفاضل المقداد ـ ره ـ:

استدلّ أصحابنا القائلون بنجاسة الخمر بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها من وجهين: إنّه وصفه بالرجس وهو وصف النجاسة؛ لترادفهما؛ ولذلك يؤكّد الرجس بالنجس فيقال: رجسٌ نجسٌ.

وهذه الكلمات شواهد على كون الرجس بمعنى النجس لغةً، وشواهد على لزوم كونه خبراً لخصوص الخمر في الآية، كما أشرنا إليه آنفاً، ولكنّه خلاف الظهور قطعاً، والذوق الأدبي العرفي يأباه. والمقصود أنّ الرجس في باب الخمر بنظر هؤلاء الأعاظم وفي الآية الشريفة بمعنى النجس قطعاً.

وهذا لاينافي كون الرجس في مقام آخر بمعنى الخباثة والقذارة المعنويّة قطعاً، كالرجس في الآية الشريفة ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾،[3] فالمراد من الرجس المستقذر أعمّ من النجاسة الشرعيّة الاعتباريّة، والمستقذر المعنوي القبيح، كالأوثان والزور، ولذلك نرى وقوع الرجس خبراً عن الأنصاب والأزلام في الآية الشريفة المنظور إليها في المقام.

فظهر إلى الآن أنّ المستفاد من الكتاب وشبه المجمع عليه بين الأصحاب وأعلام الفتيا هو الحكم بنجاسة الخمر، والأخبار الدالّة على النجاسة مع صراحتها ووضوحها في ذلك موافقة للكتاب والمجمع عليه، ومقدّمة على أخبار الطهارة.

والإنصاف أنّ الناظر إلى الأخبار الواردة يرى أنّ الدالّة منها على النجاسة أكثر

---

١. فقه القرآن، ج ١، ص ٦٩.

٢. المصدر، ص ٧٠.

٣. الحج: ٣٠.

عدداً، وأصحّ سنداً، وأوضح دلالة مع تضادها بالشهرة المحقّقة، والإجماعات المستفيضة. والضعيفة منها منجبرة بعمل الأصحاب.

وأغلب روايات الطهارة موردنظر وإشكال، وليس فيها تصريح بطهارة الخمر، بل بلوازمها، وكلّ واحد منها محلّ إشكال ونظر من حيث الدلالة والمستفاد.

وحيث إنّ الأصحاب استفادوا نجاسة الخمر من الكتاب، واستندوا إليه، وأجمعوا، واتّفقوا عليها، وأخذوا بمضمون الروايات الدالّة على النجاسة، مع أنّ روايات الطهارة بمرءٍ منهم ومنظر، فكأنّما أعرضوا عن روايات الطهارة ولم يعملوا بها. فلاتكون واجدة للحجيّة؛ لسقوطها بالإعراض. وقد نقلنا سابقاً عن الذكرى أنّ القائل بالطهارة تمسّك بأحاديث لاتعارض القطعي هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ في الروايات الواردة في كلا الطرفين صحاح وموثّقات، وكثرة بحدّ الاستفاضة، ولم يمكنهم الحكم بعدم صدور روايات الطهارة، وكذا لم يمكنهم العمل بها، فقد اضطرّوا على حملها على التقيّة من أُمراء الوقت وسلاطين الجور من بني أُميّة، وبني العبّاس، ووزرائهم المولعين بشرب الخمر على ما ورد من شيمهم المشؤومة، وسيأتي بيانه. فينبغي لنا الآن ذكر أهم الروايات الواردة في الباب:

[الاستدلال بالروايات]

محمّدبن يعقوب في الكافي عن الحسين بن محمّد، عن عبدالله بن عامر، عن عليّ بن مهزيار، عن فضالة بن أيّوب، عن عبدالله بن سنان قال: سألت أباعبداللهعليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل لحم الجرّي، أو يشرب الخمر فيردّه، أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا يصلّي فيه حتّى يغسله».[1]

وعن عليّ بن إبراهيم عن محمّدبن عيسى، عن يونس، عن بعض من رواه، عن

١. وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، الباب ٣٨، ح ١.

أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، وإن صلّيت فيه فأعِد صلاتك».[1]

فالأمر بوجوب الغسل وإعادة الصلاة من جهة نجاسة الخمر والصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر، والإشكال في الرواية من جهة الإرسال لامجال فيه، فإنّ يونس‌بن عبدالرحمان من المجمع على قبول روايتهم.

وعن محمّدبن يحيى عن بعض أصحابنا، عن أبي جميل البصري، عن يونس بن عبدالرحمان، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الفقّاع، فقال: «لاتشربه، فإنّه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله».[2]

فالأمر بغسل الثوب لتنجّسه بالفقّاع وهو خمرٌ استصغره الناس. ويستفاد من الرواية نجاسة كلّ خمر إلّا أنّ البعض قال بضعف الرواية بأبي جميل أو أبي جميلة، وقال في المستند: «إنّها منجبرة بالعمل».

وعن محمّدبن الحسن عن بعض أصحابنا، عن إبراهيم بن خالد، عن عبدالله بن وضّاح، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث النبيذ، قال: «ما يبلّ الميل ينجّس حُبّاً من ماء» يقولها ثلاثاً.[3]

ولا إشكال في دلالة الرواية على نجاسة النبيذ والتشديد فيها.

وعن محمّدبن الحسن بإسناده عن محمّد بن أحمدبن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لاتصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر؛ لأنّ الملائكة لاتدخله، ولاتصلّ في ثوب قد أصابه خمرٌ أو مسكر حتى تغسله».[4]

---

١. المصدر، ح ٣.

٢. المصدر، ح ٥.

٣. المصدر، ح ٦.

٤. المصدر، ح ٧.

عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ، قال: سألته عن النضوح يجعل في النبيذ، أيصلح أن تصلّي المرأة وهو في رأسها؟ قال: «لاحتى تغتسل منه».[1]

وعن محمّدبن الحسن عن أحمدبن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبي عبدالله ﷺ في الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال: «تغسله سبع مرّات وكذلك الكلب ـ إلى أن قال: ـ ولاتصلّ في بيت فيه خمر ولامسكر؛ لأنّ الملائكة لاتدخله، ولاتصلّ في ثوب أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل».[2]

ومنها روايات وردت في جواز استعمال أواني الخمر بعد غسلها.[3]

محمّدبن يعقوب عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن أحمدبن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس».

وعن الإبريق وغيره يكون فيه خمرٌ، أيصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلا بأس».

وقال في قدحٍ أو إناء يشرب فيه الخمر؟ قال: «تغسله ثلاث مرّات».

سئل يجزئه أن يصبَّ فيه الماء؟ قال: «لايجزئه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرّات».[4]

وعن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن المبارك، عن زكريا بن آدم، قال: سألت أباالحسن ﷺ عن قطرةِ خمرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قُطرت في قِدرٍ فيه لحمٌ

---

١. المصدر، ح ١٥.

٢. المصدر، ح ٢.

٣. المصدر، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٣٥، ح ٢.

٤. المصدر، أبواب النجاسات، الباب ١٥، ح ١.

كثيرٌ ومرق كثير؟ قال: «يُهراق المرق أو يطعمه أهـل الذمّـة أو الكـلب، واللـحم اغسله وكله».

قلت: فإنّه قطر فيه الدم. قال: «الدم تأكله النار إن شاءالله».

قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم. قال: فقال: «فسد».

قلت: أبيعه من اليهودي والنصارا وأبيّن لهم، قال: «نعم، فإنّهم يستحلّون شربه».

قلت: والفقّاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك. قال: فقال: «أكره أنا أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي».[1]

وفي الوسائل: رواه الكليني، كما يأتي في الأشربة المحرّمة.

أقول: يأتي الوجه في حكم الدم في محلّه إن شاءالله.

هذا، فالأمر بإهراق الذي استهلك فيه قطرة خمر، والأمر بغسل اللـحم وفسـاد العجين الذي قطر فيه قطرة خمر من جهة نجاسة الخمر، وتنجّس المرق واللـحم والعجين بها.

عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن الطعام يوضع على سفرة أو خوان قد أصابه الخمر، أيـؤكل عليه؟ قال: «إن كان الخوان يابساً فلا بأس».[2] وغير خفيّ أنّ عدم البأس في حالة يبوسة الخوان؛ لعدم سراية النجاسة.

عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد وعبدالله ابني محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الخمرو النبيذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أصلّي فيه، قال: «صلّ فيه إلّا أن تقذره، فتغسل منه موضع الأثر، إنّ الله تعالى إنّما حرّم شربها».[3]

---

١. المصدر، الباب ٣٨، ح ٨.

٢. المصدر، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٢٥، ح ٣.

٣. المصدر، أبواب النجاسات، الباب ٣٨، ح ١٤.

محمّدبن عليّ بن الحسين، قال: سئل أبوجعفر وأبوعبداللهعليهما السلام، فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر، وودك الخنزير عند حاكتها، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم، لا بأس، إنّ الله إنّما حرّم أكله وشربه، ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه».

الرواية معتبرة من حيث السند إلّا أنّها مشتملة على طهارة جزء من الخنزير، وجواز الصلاة فيه، وهي معارضة بروايات نجاسة الخنزير، وروايات ما نعيّة مالا يؤكل لحمه، ولا يمكن العمل بالرواية في هذا الجزء قطعاً، والتبعيض في الحجيّة غير معقول وغير مقبول، فلا يمكننا العمل بها.

وفي \التهذيب بالإسناد عن ابن بكير، عن صالح بن سيّابة، عن الحسين بن أبي سارة، قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام: إنّا نخالط اليهود والنصارا والمجوس، وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون، فيمرّ ساقيهم، ويصبّ على ثيابي الخمر، فقال: «لا بأس به إلّا أن تشتهي أن تغلسه لأثره».

أقول: حمل الشيخ هذه الأخبار على التقيّة من سلاطين ذلك الوقت، وجميع علماء العامّة، وحمل ما لا تصريح فيه بالصلاة على اللبس في غير الصلاة، ويمكن الحمل على تعذّر الإزالة، وبعضه يمكن حمله على الإنكار.[١]

وبإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن علي بن فضّال، عن عبدالله بن بكير، قال: سأل رجلٌ أباعبداللهعليه السلام وأنا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوبَ، قال: «لا بأس».[٢]

لايخفى أنّ عدم البأس في إصابة المسكر والنبيذ للثوب، لا يدلّ على طهارتهما، وجواز الصلاة في الثوب، بل إنّما يدلّ على عدم البأس بنجاسته وتنجيسه؛ دفعاً

---

١. المصدر، ح ١٢.

٢. المصدر، ح ١١.

لتوهّم عدم جواز الاستفادة والانتفاع بمثل هذا الثوب بعد الإصابة مطلقاً؛ مبالغةً في قذارته وخباثته. هذا مقتضى ظهور الجملة، ولكنّه لا يلائم ظهور سائر الروايات في عدم البأس للصلاة فيه.

وعن أبي عبدالله البرقي، عن محمّدبن أبي عمير، عن الحسين بن أبي سارة، قال: قلت لأبي عبداللهﷺ: إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أُصلّي فيه قبل أن أغسله، قال: «لا بأس، إنّ الثوب لايسكر».[١]

أحمد بن محمد بن عيسى عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، قال: قلت لأبي عبداللهﷺ: أصاب ثوبى نبيذ أُصلّي فيه، قال: «نعم».

قلت: قطرةٌ من نبيذ قُطِرَ فى حُبٍّ أشربُ منه، قال: «نعم، أنّ أصل النبيذ حلال، وأنّ أصل الخمر حرام».

أقول: حمله الشيخ على النبيذ الذي لايسكر.

وفي الكافي عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن خيران الخادم، قال: كتبت إلى الرجلﷺ أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير فيه، أيُصلّي فيه أم لا، فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلّ فيه، فإنّ الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم: لاتصلّ فيه. فكتبﷺ: «لاتصلّ فيه، فإنّه رجس».[٢]

وعن الكافي بالإسناد عن عليّ بن مهزيار و عن محمّدبن يحيى، عن أحمدبن محمّد وعن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب عبدالله بن محمّد إلى أبي الحسنﷺ: ـ جُعِلتُ فداك ـ روى زرارة عن أبي جعفر وأبى عبداللهﷺ في الخمر يصيب ثوبَ الرجل أنّهما قالا: «لا بأس بأن تُصَلّي فيه إنّما حُرِّمَ شربها».

---

١. المصدر، ح ١٠.

٢. المصدر، ح ٢ و ٤.

وروى عن (غير) زرارة عن أبي عبدالله، أنّه قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ـ يعني المسكر ـ فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، وإن صلّيت فيه فأعد صلاتك» فأعلمني ما آخذ به فوقّع عليه السلام بخطّه وقرأته: «خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام».[1]

أورد صاحب المعالم في منتقى الجمان هذا الحديث الصحيح فقط من جميع الأحاديث الواردة في باب النجاسات.[2]

وقد اعترف العلّامة المحقّق الأردبيلي (قدس الله سرّه) على أنّ أجود الأخبار سنداً هي مكاتبة عليّ بن مهزيار، وليس في الأخبار ما يصلح حجّة إلّا المكاتبة.

ولا إشكال في ظهور الرواية في استعلام حكم القضيّة واقعاً، ولا مجال لما أفاده المحقّق الأردبيلي بأنّ في الرواية إجمالاً ما، وسيجيء الإشارة إلى أنّ هذه الرواية معالجة للاختلاف الموجود في المسألة.

والعجب أنّه استشهد على عدم ثبوت الإجماع بنفس هذه المكاتبة حيث كان الخلاف بين الأصحاب موجوداً مع أنّ نفس هذه المكاتبة قد عالجت الخلاف، وبيّنت الحكم الواقعي في القضيّة، وهي في الحقيقة من أدلّة التّرجيح، ومرجّحة للطائفة الدالّة على النّجاسة على فرض تعارض الطائفتين، والرجوع إلى العلاج في مقام التعارض عند اليأس عن العلاجات الواردة في الأخبار العلاجيّة، وهذه الروايّة شاهدة صادقة على العلاج، وعدم المجال للرجوع إلى روايات الطهارة، فاللازم على هذا هو الحكم بنجاسة الخمر؛ عملاً بمقتضى هذه الصحيحة الناظرة إلى الطائفتين، والمبيّنة لما يجب الأخذ به منهما، وتعيّن الأخذ بقول أبي عبدالله عليه السلام المنفرد عن قول أبي جعفر (عليه الصلاة والسلام) فهي دالّة على نجاسة الخمر، وعدم جواز الصلاة في ما أصابه، دون رواية الطهارة؛ لأنّها قول الباقر والصادق

---

١. منتقى الجمان، ج ١، ص ٨٦.

٢. شرح أصول الكافي، المازندراني، ج ٩، ص ١١٥.

(عليهما الصلاة والسّلام) معاً، وغير متمحّضة في قول الصادقعليه السلام منفرداً، كما أنّ رواية خيران الخادم كانت بهذا المضمون أيضاً.

هذه الروايات وغيرها مذكورة في مجاميعنا الحديثيّة المقدّسة، ولعلّ كلّها مجموعة في جامع أحاديث الشيعة. ولكنّك قد وقفت سابقاً على أنّ روايات الطهارة عند الفقهاء ـ ما عدا قليل منهم في المتقدّمين والمتأخّرين ـ غير معمول بها، معرض عنها، فلابدّ إمّا من القول بعدم صدورها، وهذا مشكل، ولا يمكننا ذلك؛ لكونها كثيرة بعضها صحاح وموثّقات، وإمّا بحملها على التقيّة، وإمّا بحمل روايات النجاسة على التنزّه والاستحباب.

[نجاسة جميع المسكرات]

أمّا حمل روايات النجاسة على استحباب الاجتناب والتنزّه، فلا يمكننا ذلك أيضاً، للتنافي، وعدم ملائمة التعابير الواردة مع الاستحباب؛ فإنّ جملة منها كادت تكون صريحة في عدم جواز الانتفاع بما وقع فيه الخمر حتى بالاكتحال منه في غير الضرورة والتأكيد ثلاث مرّات، بأنّ ما يبلّ الميل ينجّس حُبّاً من ماءٍ، ومنافرة التنجيس مع الاستحباب، وغسل إناء النبيذ سبع مرّات كالكلب، ومثل التعليل الوارد عند صريح النهي عن الصلاة في الثوب يصيبه الخمر لا تصلّ فيه، فإنّه رجس، ولعلّ القول باستحباب الاجتناب والتنزّه شبه المجمع على خلافه، فلابدّ من حمل روايات الطهارة على التقيّة.

وربّما يقال: إنّ الحمل على التقيّة خلاف الأصل، فإنّ مقتضى القاعدة صدور الرواية بداعي بيان الحكم الواقعي، ولايجوز رفع اليد عن ذلك إلّا بدليل وقرينة. فالحمل على التقيّة خلاف الأصل في كلا الطرفين من الروايات. وحمل أخبار الطهارة على التقيّة ليس بأولى من حمل أخبار النجاسة على الاستحباب والتنزّة.

والمشهور في الفقه السّني بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة، فلازم الأخذ بما خالف العامّة هو الحكم بالطهارة، ولكنّك قد عرفت أنّ الحكم بالنجاسة موافق

للكتاب وشبه المجمع عليه، والروايات الدالّة على النجاسة مقبولة عندهم من حيث العمل، ومنجبرة بالإقبال عليها دون المعارضة لها، فحمل هذه الروايات المعارضة على التقيّة أولى.

وربّما يقال بعدم مجال لأتّقاء الصادق عليه السلام عن فقهاء عصره، وخلفاء زمانه، فإنّ الخلفاء المعاصرين له لم ينقل منهم الإدمان على المسكر والخمور، وفقهاء عصره من المشهورين، والمعاصرين له قائلون بالنجاسة، والقائل بالطهارة مثل ربيعة فهو منزوٍ لاخوف منه ولا تقيّة، والقائل المعلن بالطهارة ظهر بعد زمان الصادق عليه السلام.

هذا، ولكن التقيّة لاتنحصر في القول بما يوافق علماء العامّة، وتشرّع العامّة، وتديّنهم، بل ربّما يدعو إليها إصرار الأُمراء والوزراء، وجلاوزتهم، وأراذلهم، والجهلاء من أصحاب الشوكة على أمر، وولوعهم به، وعوامّ الناس من الجهلاء بسيرتهم مقتدون بالأجلاف الغالبين والمسلّطين على الأُمور، فانظروا إلى ما رواه في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن حمّاد، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».[1]

والتقيّة في المقام من هذا القبيل، فإنّ أكثر أُمراء بني أُميّة وبني العبّاس كانوا مولعين بمزاولة الخمر وشربها، وتلوّثهم بها، وعدم التحرّز عن مباشرتها غالباً، بل ربّما أمّ بعض أُمرائهم وهو سكران فضلاً عن كون ثيابه ملوّثاً به، كما هو مذكور في التواريخ، فالحكم بالنجاسة وإشاعته يورث مهانة لهم في أنظار العوامّ، وشدّة الشناعة عليهم، وبطلان صلاتهم وصلاة من كان يقتدي بهم الإزراء والاستخفاف بهم، وكلّ ذلك يوجب الشغب والدسائس والمكائد والمعاندة منهم للإمام المعصوم، وهو عليه السلام لم يحكم بطهارة الخمر في هذه الروايات، بل أعمل التقيّة فيما يلازم طهارة الخمر أو العفو عن نجاستها مثل: الصلاة في النجس، والحكم بالنجاسة مخالف

---

١. وسائل الشيعة، أبواب الأطعمة والأشربة، الباب ٦٢، ح ١.

للتقيّة، بخلاف الحرمة حيث كانت ضروريّة من الدين منسوباً مخالفه إلى الإلحاد فلم تكن بهذه المثابة، والحكم بالطهارة تقيّة للتحرّز من عنادهم وانجرار تجرّيهم إلى إنكار حرمة شربها، وهو إنكار منصوص القرآن الكريم، كما يظهر من سؤال المهدي العبّاسي (لعنه الله) الإمام أباالحسن (عليه الصلاة والسلام) عن الدليل على حرمة الخمر، فراجع الوسائل، الباب التاسع من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الثالث عشر.

ويشهد على ولوع الأُمراء والوزراء على الخمر وولوغهم فيها حتى بمحضر الصادق عليه السلام ما في الوسائل.

محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمدبن أبي عبدالله، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، قال: كنّا مع أبي عبدالله عليه السلام بالحيرة حين قدم على أبي جعفر المنصور، فختّن بعض القوّاد ابناً له، وصنع طعاماً، ودعا الناس، وكان أبوعبدالله عليه السلام فيمن دعا، فبينما هو على المائدة يأكل ومعه عدّة على المائدة، فاستسقى رجل منهم، فأُتي بقدح فيه شراب لهم،فلمّا صار القدح في يد الرجل قام أبوعبدالله عليه السلام عن المائدة، فسئل عن قيامه، فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ملعون ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر».[1]

ويشهد على عدم ارتضاء الإمام المعصوم عمّا يجري في زمانه، وعدم قدرته لرفع المآثم والمعاصي ما في الكافي عن الوشّاء، قال: كتبت إليه ـ يعني الرضا عليه السلام ـ عن الفقّاع، فكتب: «حرام، ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر». قال: وقال أبوالحسن عليه السلام: «لو أنّ الدار داري لقتلت بايعه، ولجلدت شاربه».

وكذا في رواية سليمان بن جعفر، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في

---

١. المصدر، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٢٨.

شرب الفقّاع؟ فقال: «هو خمر مجهولٌ يا سليمان، فلا تشربه، أمّا يا سليمان، لو كان الحكم لي والدار لي لجلدت شاربه ولقتلت بايعه».[١]

هذا تمام الكلام في المسألة، وتتميماً له نقول:

وأمّا ما في مجمع الفائدة والبرهان بأنّ الحكم بالطهارة يوافق الأصل، واستصحاب الطهارة، وكلّ شيء طاهر.

ففيه: أنّ هذه الأُصول مقطوع مثبت خلافها، ومنقوضة بوجود الحجّة والدليل التعبّدي المعتبر شرعاً في كلا الطرفين من الطهارة والنجاسة.

هذا تمام الكلام في المسألة، أعني نجاسة الخمر، والكلام في إلحاق سائر المسكرات بها في النجاسة؛ إذ لاريب ولا إشكال في إلحاق المسكرات المائعة بالخمر من حيث حرمة شربها؛ لما ورد في الأخبار «إنّ الله لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها».

مضافاً إلى غيرها من الأخبار الواردة في حرمة مطلق المسكر، وأنّ كلّ مسكر حرام، وحرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كلّ شراب، وما في العيون تحريم كلّ شراب مسكر قليله وكثيره إلى غير ذلك من الروايات الواردة في الباب الخامس عشر من أبواب الأشربة المحرّمة من الوسائل، وإنّما الكلام في أنّ إلحاقها من حيث النجاسة أيضاً، أو من حيث حرمة الشرب فقط، وقد عرفتَ سابقاً أنّ الرجس في خصوص الخمر في الآية الشريفة المستقذر النجس.

وربّما يقال: إنّ الخمر هو الشراب المتّخذ من العنب خاصّةً. وفي لسان العرب:

ما أسكر من عصير العنب؛ لأنّها خامرة العقل.

وقال أبوحنيفة: قد تكون الخمرُ من الحبوب. فجُعِل الخمرُ من الحبوب.

---

١. يوسف: ٣٢.

قال ابن سيدة: «وأظنّه تسمّحاً منه؛ لانّ حقيقة الخمر إنّما هي العنب دون سائر الأشياء». وفي محلّ آخر من اللسان: «الخمر ما خمّر العقل، وهو المسكر من الشرّاب». انتهى.

والعرب أطلق لفظ «الخمر» على نفس العنب؛ لاختماره واعتصاره، قال الله تعالى: ﴿أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾ أيّ عنباً.[1]

ويمكن أن يكون حصر هذا الإطلاق لصنعهم الخمر من خصوص العنب في الجاهلية. وفي اللسان: قال أبوحنيفة: وزعم بعض الرواة أنّه رأى يمانيّاً قد حمل عنباً، فقال له: ما تحمل؟ قال: خمراً، فسمّي العنب خمراً.

قال ابن الأعرابي: وسمّيت الخمر خمراً؛ لأنّها تركَت فاختَمَرت، واختمارها تغيّر ريحها.

ويقال: سُمِيت بذلك؛ لمخامرتها العقل.

وروى الأصمعي عن معمّر بن سليمان، قال: لقيت أعرابيّاً، فقلت: ما معك؟ قال: خمر، والخمر ما خمّر العقل، وهو المسكر من الشراب.

وفي محكيّ القاموس: الخمر ما أسكر من عصير العنب، أو عامّ كالخمرة والعموم أصح؛ لأنّها حُرِّمت، وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البسر والتمر.

وفي محكّي المصباح المنير للفيّومي: الخمر معروفة ـ إلى أن قال: ـ ويقال: هي اسم لكلّ مسكر خامر العقل أي غطّاه.

وفي محكيّ كلام ابن الأعرابى: الخمر ـ فيما اشتهر بينهم ـ كلّ شراب مسكر، ولا يختصّ بعصير العنب.

وفي المرويّ في تفسير القمي إشارة إلى تسمية الخمر بأنّ كلّ مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر، فالعلّة الحقيقية في قذارة الخمر هذا الاختمار

---

١. وسائل الشيعة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ١٥، ح ١٦.

والتخمير، وعطف كلّ مسكر على الخمر في الروايات وإن كان ظاهراً في التعدّد والتغاير ولكنّه لأجل استئناس أذهانهم بالخمر المتّخذ من العنب، وتغايره مع سائر المسكرات.

فظهر أنّ الخمر حقيقة في كلّ شراب مسكر يخامر العقل، ويخالطه، سواء اتّخذ من العنب أو من غيره، أو سمّي كلّ متّخذ من شيء مخصوص باسم مخصوص، ولكنّها مشتركة في الاختمار والإسكار، فلا نحتاج بعد هذا إلى ادّعاء الحقيقة الشرعيّة بالنسبة للمعنى الأعمّ؛ كما ادّعاه صاحب الحدائق (قدّس سرّه) وإن شئت فقل: إنّ الروايات المعتضدة بالكتاب والإجماع دلّتنا على نجاسة جميع المسكرات بإطلاقها بعنوان الخمر، وإن لم تكن خمراً، فبمقتضى الروايات جميع المسكرات خمر حكومةً وموضوعاً، أو أنّها خمر بنحو الحقيقة الشرعيّة الحاصلة للّفظ، كما أشار إليه صاحب الحدائق (قدّس سرّه) ولا بأس بالإشارة إلى علّة تحريم الخمر، واشتراك جميع المسكرات في هذه العلّة من إزالة العقل والشعور، وارتكاب الفواحش والمآثم:

فمنها: ما رواه الصدوق (عليه الرحمة) في العلل و العيون عن محمّدبن سنان، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام قال: «حرّم الله الخمر لما فيها من الفساد، ومن تغيير عقول شاربها، وحملها إيّاهم على إنكار الله (عزّوجلّ) والفِرية عليه، وعلى رسله، وسائر ما يكون منهم من الفساد والقتل والقذف والزنى، وقلّة الاحتجاز من شيء من المحارم، فبذلك قضينا على كلّ مسكر من الأشربة أنّه حرام محرّم؛ لانّه يأتي من عاقبتها، وما يأتي من عاقبة الخمر فليجتنب من يؤمن بالله واليوم الآخر، ويتولّانا، وينتحل مودّتنا كلّ شراب مسكر؛ فإنّه لاعصمة بيننا وبين شاربيها».[1]

---

١. المصدر، الباب ١٢، ح ١.

وكذا مافي الكافي عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبيه، عن أحدهماعليه السلام، قال: ما عُصِيَ اللهُ بشيء أشدَّ من شربِ المسكر، إنّ أحدهم يدع الصلاة الفريضة ويَثِبُ على أُمّه وابنته وأُخته وهو لايعقل». [١]

ومن هذه الروايات مافي الاحتجاج عن أبي عبداللهعليه السلام في حديث أنّ زنديقاً قال له: فلِمَ حرّم اللهُ الخمرَ ولا لذّة أفضل منها؟ قال: «حرّمها؛ لأنّها أُمّ الخبائث. ورأس كلّ شرّ، يأتي على شاربها ساعةٌ يسلب لبُّه، فلا يعرف ربَّه، ولا يترك معصية إلّا ركبها، ولا حرمة إلّا انتهكها، ولا رحماً ماسّة إلّا قطعها، ولا فاحشةً إلّا أتاها، والسكران زمامه بيد الشيطان إنّ أَمَرَه أن يسجد للأوثان سجد، وينقاد حيثما قاده». [٢]

وفي صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصيرِ من الكَرْم، والنقيعِ من الزبيبِ، والبتعِ من العسلِ، والمزرِ من الشعيرِ، والنبيذِ من التمر». [٣]

وفي رواية الشيخ الطوسي في الأمالي عن النعمان بن بشير، قال: سمعت رسولَ اللهصلى الله عليه وآله يقول: «أيّها الناس، إنّ من العنب خمراً، وإن من الزبيب خمراً، وإنّ من التمر خمراً، وإنّ من الشَعير خمراً، ألا أيّها النّاس، أنهاكم عن كلّ مسكر».

وفي مجمع البيان عن ابن عباس تعديد رسول الله أقسامَ الخمرِ تسعاً.

ولا إشكال في أنّ تعديد أقسام الخمر في مثل هذه الروايات إشارةٌ إلى مصاديق الخمر الموجودة في زمانهصلى الله عليه وآله، فالخمر هو المسكر في كلّ زمان بحسبه من أيّ شيءيؤخذ، سواءٌ تعارف شربُه أو لم يتعارف؛ لشدّة إسكاره، حتى المسكرات التي ستتولّد من صناعة الكيمياويّين في العصور المتتالية، ونرى في زماننا الحاضر مسكراتٍ جامدةٍ بشكل الحلويّات وسكرها أزيد بمراتب من سكر المسكرات

---

١. المصدر، ح ١١.

٢. المصدر، الباب ١، ح ١.

٣. المصدر، ح ٤.

المائعة، ولا إشكال في حرمة أكل مثل هذه المسكرات الجامدة ونجاستها؛ لأنّها كانت بالأصالة مائعة ثمّ تجمّدت في المعامل الكيمياويّة، كما لا إشكال في حرمة شرب كلّ مسكر مائع، وأكل كلّ مسكر جامد بالأصالة؛ لإطلاق الروايات الواردة، إلّا أنّ النجاسة مختصّة بالمائعات منها على ما سيجيء بيانه.

وبعد هذه المقدّمة ننتقل إلى ما نكون بصدد بيانه، وهي نجاسة جميع المسكرات المائعة، وإلحاقها بالخمر، ويستدلّ على ذلك بوجوه:

[الوجه] الأول: الكتاب الكريم، وتفسير الرجس بالنسبة للخمر بالمستقذر النجس في رواية خيران الخادم، وقد عرفت أنّ الخمر حقيقة في كلّ شراب مسكر لغةً أو تنزيلاً، وقد ورد في تفسير الآية الشريفة ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ﴾. أمّا الخمر، فكلّ مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر وما أسكر كثيره فقليله حرام.[1]

[الوجه] الثاني: ادّعاء الإجماع على الملازمة بين حرمة شربها ونجاستها، ولا إشكال في انعقاد شبه الإجماع، والشهرة الفتوائيّة على نجاسة جميع المسكرات، وفي التنصيص على العموم في معاقد الإجماعات الصريحة، والظاهرة، وعدم القول بالفصل في الحرمة والنجاسة، وقد اعترف المحقّق المقدّس الأردبيلي بالاتّفاق على عدم الفرق.

وقد مرّ ما نقلناه عن السيّد في الناصريات أنّ كلّ من قال بأنّه محرّم الشرب، ذهب إلى أنّه نجس، كالخمر، وإنّما يذهب الى طهارته من ذهب إلى إباحة شربه، وقد دلّت الادلّة الواضحة على تحريم كلّ شراب أسكر كثيره، فوجب أن يكون نجساً؛ لانّه لاخلاف في أنّ نجاسة تابعة لتحريم شربه.[2]

وقد أوردنا سابقاً الروايات المتعدّدة الدالّة على نجاسة كلّ المسكرات مفصّلاً

١. المصدر، ح ٥.
٢. المصدر، الباب ٣٨، ح ٥.

وقد أرودها صاحب الوسائل (قدّس سرّه) في الباب الثامن والثلاثين من أبواب النجاسات في كتابه الوسائل بعنوان نجاسة الخمر، والنبيذ، والفقّاع، وكلّ مسكر، وقد نقلنا بعضها سابقاً، منها: مافي رواية هشام بن الحكم أنّه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الفقّاع، فقال: «لاتشربه، فإنّه خمرٌ مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله».[1]

وكذا في رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لاتصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر؛ لانّ الملائكة لاتدخله، ولا تصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله».[2]

وقد مرّت سابقاً رواية عليّ بن مهزيار: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله. تقييد النبيذ بالمسكر؛ لأجل كونه قسمين: مسكراً، وغير مسكر؛ لانّه يعمل من عامّة الأشربة، وهذا التقييد يوسّع الحكم من جهة أُخرى إلى كلّ مسكر؛ لكون العلّةِ للنجاسة ووجوبِ الغسلِ الإسكارَ.

وكذا وردت أخبار عديدة آمرة بإهراق ماء الحبّ الذي قُطِرَت فيه قطرةٌ من مسكر، كما في رواية عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماترى في قدحٍ من مسكرٍ يُصَبّ عليه الماءُ حتى تذهبَ عاديته، ويذهب سكرُه، فقال: «لا ـ والله ـ ولا قطرة قُطرتْ في حبّ إلّا أهريق ذلك الحبّ».

وغير خفيّ أنّ الرواية في المسكر لاخصوص الخمر، وأنّ وجوب إهراق الحبّ لأجل النجاسة؛ لانّ وقوع قطرة من المسكر في حبّ يقارن الاستهلاك قطعاً، ولا موجبَ للإهراق بعد أن كان طاهراً.

وربّما يستشكل في هذه الرواية بأنّ الأصحاب تلقّوا روايته بالقبول في مبحث التعادل والتّرجيح، وسمّوها بالمقبولة.

---

١. سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١، ص ١٤٥.

٢. وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، الباب ٣٨، ح ٧.

وربّما يستدلّ على وثاقته برواية يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقتٍ، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «إذا لايكذب علينا».[1]

وقد قالوا: إنّ نفس الرواية هذه أيضاً منظور فيها، حيث إنّ يزيد بن خليفة لم تثبت وثاقته. وقالوا فيه: إنّه واقفي، ومحمّدبن عيسى الوارد في الرواية أيضاً فيه كلام في الرجال، ولكنّ الرواية متلقّاة بالقبول من أصحابنا.

وفي التهذيب في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن إسماعيل الجعفي، عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة، فقال: «أنت رسولي إليهم في هذا إذا صلّيتم». الحديث.

فالرواية تكشف عن عدالته وضبطه، وإلّا لما جعله رسوله إلى شيعته.

وقد ذكر العلّامة المامقاني رحمه الله أموراً في تأييده، وشأنه، ووثاقته، وجلالته، مضافاً إلى الروايتين المذكورتين: فمنها: كثرة روايته عن الأئمّة عليهم السلام فإنّها تدلّ على علوّ مرتبته وسموّ رتبته.

ومنها: قبول الأصحاب رواياته على كثرتها، فإنّه لم يردّ شيئاً من روايته أحد من الأصحاب، ولم يقدح في شيء منها أحد منهم مع أنّها نصب أعينهم.

ومنها: ما رواه في بصائر الدرجات و الكافي عن داود بن أبي زيد، عن بعض أصحابنا، عنه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أظنّ لي عندك منزلة، قال: «أجل». الحديث.

ومنها: ما رواه في العوالم من أعلام الدين للديلمي من كتاب الحسين بن سعيد، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام لعمر بن حنظلة: «يا أباصخر، أنتم ـ والله ـ على ديني ودين آبائي»، الحديث.

ومنها: رواية جمع من الأجلّة وغيرهم عنه، منهم: عبدالله بن مسكان، وزرارة، وصفوان بن يحيى، وأبو أيّوب الخزّاز، وعليّ بن الحكم، ومنصور بن حازم،

---

١. المصدر، الباب الخامس من أبواب المواقيت.

وحمزة بن حمران، وأحمد بن عائد، وعبدالله بن بكير، والحرث بن المغيرة، وإسماعيل الجعفي، وسيف بن عميرة، وأبوالمعز، وأبوجميلة، وهشام بن سالم، وعبدالكريم بن عمر الخثعمي، وعمر بن أبان، وعلى بن رئاب، وموسى بن بكر، وغيرهم على ما نقل في جامع الرواة. فظهر جلالة الرجل، ووثاقته، وقبول روايته.

وقد نظر بعض أعاظم العصر في هذه التأييدات بضعفها وإرسالها، وبأنّها شهادات من عمر بن حنظلة لنفسه، وهي غير مسموعة. وبأنّ رواية الأجلّاء من الرجل لاتدلّ على الوثاقة.

ولكن الإنصاف أنّ واقفيّة راوٍ في هذه الأسناد والروايات الكثيرة أو إرسال واحدة منها، لايوجب الخلل في جميعها، وعدم قبولها بأجمعها، ونقل هذه الأكابر عن الرجل إن لم يوجب كونه في درجة عالية من الوثاقة، فلا أقلّ من كونه جليلاً في رتبة الوثاقة، وقبول الرواية، سيّما كون بعض الأكابر المذكورين في كلام العلّامة المامقاني‌ﷺ من أصحاب الإجماع الأجلّة، مثل: عبدالله بن مسكان، وزرارة، وصفوان بن يحيى، وعبدالله بن بكير، وإن كان الرجل جليلاً ثقة ناظراً إلى نعم الله ومننه عليه، فينقل ما هو مدح لنفسه، وشهادة في حقّه، فما ذنبه بعد هذا؟

ثمّ لايخفى أنّ الأصحاب والفقهاء العظام (رضوان الله عليهم) قد اعتبروا في الحكم بنجاسة المسكرات الميعان. والظاهر اتّفاق كلمتهم على تخصيص الحكم بالنجاسة في المسكر بما كان مايعاً بالأصالة، وإن عرض له الجمود دون الجامد بالأصالة، كالحشيشة وإن عرض له الميعان.

وقد عرفت فيما مضى ظهورَ الأخبار في كون علّة الحكم حرمةَ ونجاسةَ المسكر، وأنّ كلّ ما عاقبته الخمر فهو خمر، إمّا بإطلاق المنزلة المستفاد من نحو قول الباقر‌ﷺ في خبر عطاء المتقدّم: «كلّ مسكر خمر»، أو بإطلاق الخمر عليه في كثير من الأخبار، فلا إشكال في أنّ جميع المسكرات مشتركة في علّة التحريم، وحرام شربها إن كانت مائعة، وحرام أكلها إن كانت جامدة، فإنّ الله سبحانه لم يحرّم

الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها. وقد أشرنا سابقاً أنّ في عصرنا الحاضر مسكرات جامدة، كالحلويات وهي أشدّ إسكاراً وخطراً من المسكرات المائعة، وقدابتدعوا واخترعوها لسهولة الحمل والنقل، والتهريب بها، وإخفائها من أنظار المسؤولين، ومفتّشي الكمارك، والمسكرات والمخدّرات وأيّ عاقلٍ وعَقْلٍ يجوّز أكل مثل هذه المسكرات الجامدة الخطرة بعلّة جمودها؟!

والكلام في اشتراك الجميع في الحرمة والنجاسة.

وربّما يستدلّ على اختصاص الحكم بالنجاسة بخصوص صورة الميعان أصالةً ببعض التعبيرات الواردة في الروايات، كالشرب، والشارب، والقطرة، والإصابة، وأمثال ذلك. أو بتفسير بعض اللغويين الخمر بأنّها شراب مسكر، وبهذه المقتضيات ادّعوا انصراف الأدلّة إلى المسكرات المائعة بالأصالة، ومن الواضح أنّ هذه التعبيرات لاستئناس نفوسهم بالمسكرات المائعة، وعدم عهدهم ومعرفتهم بالجامدة منها.

وأنت خبير بأنّ جميع هذه التعبيرات، لا تقاوم العلّية القويّة الصريحة للحرمة والنجاسة الواردة في الروايات وإن قلنا بعدم صدق الخمر على الجامد بالأصالة، ولكن لا إشكال في صدق المسكر على الجامد قطعاً، سيّما في عصرنا الحاضر، فلابدّ من الحكم بالحرمة والنجاسة معاً على الجامد أيضاً إلّا أنّ الظاهر الاتّفاق والإجماع على طهارة المسكر الجامد منهم، كما اتّفقوا وأجمعوا على نجاسة المسكر المائع أصالةً، بل قالوا بعدم الوقوف على أحدٍ حَكَم بنجاسة المسكر الجامد بالأصالة، ولذا قال في شرح الدّروس: إنّه لولا ظهور اتّفاق الأصحاب وعدم ظهور الخلاف، لكان مظنّة للاحتياط.

وفي كتاب الطهارة للشيخ الأعظم الأنصاري‌‌‌‌‌‌ﷺ:

إنّ مقتضى تقييد المسكر بالمائع طهارة الجامد بالأصالة، كما هو المعروف، بل عن الدلائل دعوى الإجماع عليه. وعن الذخيرة أنّ الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص

عند الأصحاب بالمائع منها بالأصالة. وعن المدارك أنّه مقطوع به عند الأصحاب وفي الحدائق اتّفاق كلّهم عليه. وعن شرح الدّروس عدم ظهور الخلاف في ذلك، ويدلّ عليه الأصل بعد اختصاص ما تقدّم من أدلّة نجاستها من الإجماع والأخبار بالمائع، كما لايخفى على من راجعها.

هذا تمام كلام الشيخ الأعظم‏ﷺ فالعمدة في الحكم بطهارة المسكر الجامد بالأصالة هو الإجماع والإتّفاق من الأصحاب (قدّس الله تعالى أسرارهم).

وأمّا قضيّة انجماد المسكر المائع، فإن كان بحيث له الجسميّة الجامدة بعد الانجماد، فلا إشكال أنّه عين النجاسة العينيّة، وأمّا إن لم يبق للمائع أثر، فالمحلّ متنجّس قطعاً وتطهيره يحتاج إلى ما جعله الشارع مطهّراً له.

وقد نصّ العلاّمة والشهيد وغيرهما على نجاسة الخمر وكلّ مسكر وإن صار جامداً بالعرض، بل الظاهر التسالم عليه، كما يظهر من عدم عدّ الجفاف والجمود من المطهّرات، ويقتضيه إطلاق أدلّة النجاسة، ولو فرض الشكّ في صدق الموضوع مع الجمود أو انصراف الأدلّة عنه، فالاستصحاب كافٍ في إثبات النجاسة. ولا يكون انجماده في حكم الاستحالة عرفاً.

وقد نقل الإجماع على بقاء نجاسته بعد الانجماد الشيخ الأكبرﷺ في طهارته. وفي كتاب الطهارة للشيخ الأعظم‏ﷺ الظاهر أنّه إجماعي، ويكفي في دليله الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في المسألة ممّا سنح بخاطر العبد المفتقر إلى رحمة الله وتأييده مرتضى الحسيني النجومي غفرالله تعالى له. وقد كتبت الرسالة بتلخيص واستعجال، ونستغفر الله جلّ جلاله من الزّلل، ونسأله تطهير نفوسنا من دنس العيوب والذنوب، فإنّه يحبّ التّوابين ويحبّ المتطهّرين، والحامدين له والمصلّين والمسلّمين على سيّد رسله وآله الطيّبين الطاهرين أوّلاً وآخراً.

شعبان المعظّم ١٤١٦

مرتضى الحسيني النّجومي

رسالة في الغناء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على خيرخـلقه، مـحمّد وآله الطـيّبين الطاهرين، واللّعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدّين.

المقدّمة

وبعد، ممّا منّ الله (تبارك وتعالى) به علينا ببركة قيام الجمهوريّة الإسلاميّة وزوال الدولة الفاسدة الطاغوتيّة إقامة مؤتمرات وندواتٍ إسلاميّة تُعرض فيها جوانب من المعارف والمسائل الإسلاميّة، سواء كانت متعلّقة بأُصولي الدين والفقه، أو الكلام، أو الفقه، أو جوانب حياة أعاظم الدين وعلمائنا الأكارم، مثل: مؤتمري الشـيخين العظيمين: المفيد والأنصاري (قدّس الله تبارك وتعالى روحيهما الشريفيتين).

وقد كلّفت الهيئة المسؤولة عن إقامة مؤتمر شـيخ الأسـاطين العـظام. الشـيخ الأعظم الأنصاري بالتعرّض لجانب من جوانب حياته الكـريمة، وتأليـف مسـائل ورسائل متعرّضة لبعض المباحث التي تعرّض لها. وقد اخترت تأليـف رسـالتين، الأُولى: مسألة التصوير والتمثيل وحكمهما. والثانية: وهي هذه الرسالة في الغـناء. والنظر الأساسي في البحث إلى ما أفاده الشيخ الأعظمﷺ، فنقول: سائلين منه جلّ جلاله الهداية والصواب.

إنّ الكلام في الغِناء ـ بالكسر والمدّ ككساء ـ في موارد:

الأوّل: في حكم الغناء وتعميمه وتخصيصه.

والثاني: في موضوعه.

والثالث: في المستثنيات وغيرها.

دعوى الإجماع على حرمة الغناء

قال شيخنا الأجلّ‌ؒ: «لاخلاف في حرمته في الجملة، والأخبار بها مستفيضة». وادّعى في الإيضاح تواترها».

ولعلّ في الجملة إشارة إلى خلاف المولين المعظّمين المحدّث الكاشانيؒ على ما فهمه الشيخؒ من كلامه، والمحقّق السبزواري (طاب ثراه) في الكفاية. وستجيء الإشارة الى كلامهما (إن شاءالله) وصحّة هذه النسبة وعدمها. كذا إلى الخلاف في استثناء الحداء لسير الإبل والغناء في الأعراس.

قال بعض أعاظم الفقهاء في حاشيته على المكاسب: «إنّ الدليل على حرمته الإجماع بقسميه المحصّل والمنقول».[1]

وقال محشٍّ آخر: «إنّ الأدلّة متطابقة على حرمتها».[2]

بل في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، بل يمكن دعوى كونها ضرورة في المذهب».[3]

وفي المستند: «ولعلّ عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقّق قطعاً، بل ضرورة دينيّة».[4]

---

١. حاشية المامقاني على المكاسب، ص ٩٨.

٢. حاشية الإيرواني على المكاسب، ص ٣٠.

٣. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٤.

٤. مستند الشيعة، ج ٢، ص ٣٤٠.

والإشكال في الإجماع بأنّه أوّلاً: غير محقّق؛ لمخالفة البعض معه، وثانياً: أنّه مدركيّ، وثالثاً: غير كاشف تعبّداً عن رأي المعصوم في غير محلّة؛ لانّ المخالفة تحقّقت في القرون الأخيرة.

نعم، يمكن استدلال فقهائنا الأوّلين (رضوان الله عليهم أجمعين) بالروايات والأحاديث ولكنّ الإنصاف يقضي بأنّ حرمة الغناء شيء مسلّم عندهم.

ويدلّ عليها أيضاً الأخبار المستفيضة التي وجودها في الوسائل يزيد على ثلاثين حديثاً. وادّعى في الجواهر تواترها، كما سبق نقل ادّعاء الإيضاح تواترها أيضاً.

وقال المحقّق القمي (قدّس الله تعالى نفسه) في المحكيّ عن رسالته في الغناء حرمته في الجملة إجماعيّ، بل قيل: هو إجماعيّ للمسلمين، بل الضروري من الدين.

آيات مكيّة ومدنيّة في حرمة الغناء

وقد وردت آيات كريمة مكيّة ومدنيّة في القرآن بالنسبة إلى حرمة الغناء ومفسّرة به؛ وورود هذه الآيات الناهية عن الغناء واللّهو والباطل والزور في السور المكيّة شاهد على اهتمام الإسلام والقرآن من أوّل أمره إلى النهي عن هذه الأُمور، ورفعها عن المجتمع العربي في ذلك اليوم. وهذا أيضاً شاهد على استهتار العرب بالسماع والغناء ـ ولو بنحوه البدائي ـ والخمر في الجاهليّة، واهتمام التعليم الإلهي بردعها ومنعها وإبادتها.

وكذا ورودها في السور المدنيّة شاهد على ارتكاب بعضهم لتلك المحرّمات حتى بعد مرور سنوات عن بعثة الرسول وهجرته إغراماً بها وولهاً إليها.

وقد أفاد الشيخ؛ أنّ الأخبار في حرمة الغناء مستفيضة، وبدأ بها بعنوان تفسيرها للآيات التي فسّرت بالغناء؛ ولم يذكر الآيات المحرّمة المفسّرة بعنوانها

مستقلّة، وهذا من جهة دلالة الآيات بمعونة تفسيرها بالروايات. فكأنّ المستمسك والدليل هي الأخبار الواردة المفسِّرة.

وكيف كان، قد أفاد:

أنّ الأخبار في حرمة الغناء مستفيضة، منها ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى:﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾.[1]

ففي صحيحة الشحّام ومرسلة ابن أبي عمير وموثّقة أبي بصير المرويّات في الكافي، ورواية عبد الأعلى المحكيّة عن معاني الأخبار، وحسنة هشام المحكيّة عن تفسير القمّي‌ؒ تفسير قول الزور بالغناء.[2]

معنى الزور

والزور بضمّ الزاي كما في التفاسير وكتب اللّغة مثل: الصحاح والصراح، ومجمع البحرين، والنهاية في غريب الحديث والأثر ولسان العرب: الكذب والباطل والتهمة، وكلام مزوّر أي مموّه ومزيّن بالكذب والباطل.

وفي مجمع البيان روى أصحابنا أنّه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية.[3]

وزاد في التبيان بغير حقّ.[4]

وقول الزور: قول الكذب، وقول الباطل والتهمة.

ولايخفى أنّ هذه العناوين إذا أُضيفت إليها كلمة القول لابدّ وأن تكون من مقولة الألفاظ، والكلام، والقول، ولازم ذلك ـ بمقتضى الروايات الواردة وتفسير

---

١. الحج: ٣٠.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٥ - ٢٣٠، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

٣. مجمع البيان، ج ٤، ص ٨٢، طبعة صيدا.

٤. التبيان، ج ٧، ص ٦٢٧٧.

قول الزور بالغناء فيها ـ كون الغناء من مقولة القول والكلام، مع أنّ الغناء كيفيّة الصوت وليس من مقولة القول، ولا حرمته من جهة مدلول القول وبطلان الكلام، وسيجيء اختلاف الأذواق والتعاريف في تعريفه، مع القطع بعدم إتيان الشارع بمعنى جديد، واصطلاح خاصّ للغناء في قبال العرف واللغة، بل هو كيفيّة خاصّة من صوت الإنسان الذي له حسن متناسب مع نغمات خاصّة، وترنّمات مخصوصة من ألحان أهل الفسوق والعصيان لها شأنيّة الإطراب مطلقاً، سواء كان المدلول حقّاً أم باطلاً، أم ليس في البيت مدلول أصلاً بأن يترنّم الإنسان بنغمات مهملة غير مفهمة للمعنى.

تفسير قول الزور بالغناء

وظاهر تفسير الروايات قول الزور بالغناء أنّ الغناء هو قول الزور، أو من مصاديقه حقيقة، مع أنّا نعلم أنّ أغلب موارد تحقق الغناء، بل جميعها ليس من مقولة القول، بل هي من الكيفيّة الصوتيّة. فبمقتضى التحفّظ على هذا الظهور وصون كلام الخالق والمعصوم عن التناقض والتكاذب، لابدّ من أن يكون المراد من قول الزور معنىً عامّاً شاملاً لهما ـ أعني كون القول باطلاً وزوراً ـ إمّا من جهة اشتماله على المضمون والمدلول الباطل والزور، أو من جهة كيفيّته باطلاً وزوراً، فإضافة قول الزور من قبيل إضافة الموصوف إلى صفته ولو بتأويل مصحّح للإضافة، أعني القول الزور والباطل.

ونظير هذه الإضافة كثير، فمعنى اجتنبوا الزور، أي اجتنبوا عن قول وكلام أو صوت كان باطلاً إمّا مدلولاً، أو كيفيّة، أو معاً.

وهذا الاتصاف ينشأ إمّا من جهة كون المدلول مدلولاً فاسداً لهويّاً، أو من جهة كون المدلول كذباً وباطلاً، أو من جهة كون الكيفيّة لهويّة باطلة. ولذا ورد في رواية حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قول الزور، قال: «منه قول

الرجل للذي يغني أحسنت».[١] فقول الرجل للمغنّي: أحسنت ليس بنفسه مدلولاً فاسداً لهويّاً، ولا من الغناء بشيء، بل باطل باعتبار تحسين الغناء، وتأييد المحرّم والباطل.

ومقتضى ظهور تفسير قول الزور بالغناء بقولٍ مطلق وإطلاق قول الزور وإرادة الغناء، مقتضٍ لاتّحادهما في الخارج، وكون الغناء هو قول الزور، أو كونه مصداقاً له تصحيحاً للحمل، فيلزم صدق أحدهما على الآخر بالحمل الشائع. وهذا مقتضى ظهور جميع الأخبار المفسّرة الدالّة على أن الغناء هو قول الزور بتمام مصاديقه، وهو تمام الموضوع لصدق قول الزور عليه.

وربّما يستشكل في دلالة قول الزور على الغناء بأنّه أمر يحتاج إلى الدليل.[٢]

أمّا كون القول أو الزور بمعنى الغناء، فواضحٌ عدمه. ولكن تطبيق قول الزور على الغناء فأمر مسلّم، حيث إنّ الإمام عليه السلام قد نصّ بأنّه الغناء، فلابدّ من أن يكون معنى قول الزور أعمّ من المضمون أو الكيفيّة حتى يشمل المعاني المتفاوتة؛ وكذا الحال في آيات اشتراء لهو الحديث، والإعراض عن اللغو، وعدم شهود الزور إشكالاً وجواباً.

فظهر ممّا ذكرناه أنّ القول الباطل حرام ذاتاً لاعرضاً، سواء كان باطلاً من جهة المضمون والمدلول، أو من جهة كيفيّة الأداء. فالغناء حرام ذاتاً ـ ولو كان بدون مرافقة محرّمات أُخر معه ـ لاعرضاً مرافقاً مع محرّمات أُخر ناشئة حرمته من تلك المحرّمات.

ولا يخفى ما أشرنا إليه في المقام مراراً من أنّ الكيفيّة اللهويّة الباطلة هي المحقّقة لمفهوم الغناء، وهي العلّة للتحريم، سواء كان مدلوله الغنائي حقّاً أو باطلاً.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٩، ح ٢١.

٢. استشكل في بعض المجلّات والعجيب أنّه استشكل في قبال النصّ الصريح.

وسيجيء الكلام مفصّلاً في أنّ للغناء معنىً عرفيّاً ولغويّاً، ولا إشكال في دخالة الكيفيّة في تحقّق معناه. وإطلاق لفظة الغناء على مجرّد المدلول الباطل، خلاف الظاهر العرفي واللغوي قطعاً؛ ونقطع بعدم إتيان الشارع بمعنىً جديد، واصطلاح خاصّ للغناء في قبال العرف واللغة، وبالنظر إلى المعنى الظاهر العرفي يتحقّق معناه وإن كان المدلول حقّاً بشهادة ورود النهي عن التغنّي بالقرآن بألحان أهل الفسوق والعصيان، وبهذا المعنى العرفي فهو محرّم، ويجب الاجتناب عنه بمقتضى الآية الشريفة ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾.[1]

ومقتضى ظهور الأمر في الوجوب، سيّما مع ظهور مادّة الاجتناب، واقتران وجوب الاجتناب عن قول الزور مع الاجتناب عن الأوثان أن يكون المراد من قول الزور قولاً محرّماً، كالكذب، والتهمة، والافتراء، والسخريّة، وتحسين المحرّم، وتشويق العاصي، والفاسق وغيرها من المحرّمات.

[كيفيّة شمول قول الزور للكيفية اللهوية]

وكذا كيفيّة ملهية لهويّة باطلة كالغناء فهو محرّم ومحكوم بوجوب الاجتناب بأيّ نحو، وبأيّ قول تحقّق ولو كان مهملاً.

نعم لابدّ في تحقّق معنى الغناء من صوت ترنّم وتغنٍّ من الإنسان ـ ولو بضميمة الآلات المحرّمة ـ وأمّا إيجاد الأصوات الموسيقيّة بالآلات فقط بلا قول ولا كلام من الإنسان فهو محرّم أيضاً بمقتضى الروايات الناهية المشدّدة، ولكنّه ليس بغناء، بل هو من الموسيقىٰ.

وبعبارة أُخرى الغناء: هو الذي نعبّر عنه بالفارسيّة بـ «خوانندگى»، وعن الموسيقىٰ بـ «نوازندگى» وكلّ منهما باطل ومحرّم بمقتضى الآيات والروايات.

ولا إشكال في ظهور الأمر بالاجتناب، وظهور تفسير قول الزور بالغناء مطلقاً حرمة الغناء بقول مطلق من غير تقييد.

---

١. الحجّ: ٣٠.

ومقتضى ذلك كون الكيفيّة زوريّة لهويّة باطلة، وكون النغمات والترنّمات من ألحان أهل الفسوق والعصيان ـ كما أشارت إليها الروايات ـ والصوت الحسن من غير لهو، وزور، ولحن فاسق، خارج عن معنى الغناء المحرّم، ولا إشكال فيه. وفي كونه نعمة وفضيلة من الله جلّ جلاله، كما في مرسلة الفقيه في الجارية التي لها صوت: «ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء».[١]

نعم، يقع الكلام في مقدار البطلان والهذر اللّذين يوجبان الغناء المحرّم، فإنّ مطلق الباطل المقابل للحقّ، أعني مالا يكون فيه غرض عقلائي، ولا دخالة له في المعاش والمعاد أوسع من أن يكون محرّماً، ولا شبهة في عدم حرمته بهذا الإطلاق.

نعم، ظهور سياق ﴿ اجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ سيّما مع إشعار مادّة الاجتناب قرينة على كون المراد من الباطل باطلاً ملهياً مضرّاً بأمر الدنيا والدين قولاً أو كيفيّة أو معاً من ألحان أهل الفسوق والعصيان، بحيث يوجب الجرأة ـ ولو تدريجيّاً ـ على الفسق والفجور، والتعشّق، والتشبيب يحول دون طاعة الله تعالى، ويهوّن على الإنسان ارتكاب الفجور والذنوب. ولذا قال ﷺ في الجواهر: «نطقت الروايات بأنّه الباعث على الفجور والفسق»[٢] وسيجيء الكلام مفصّلاً.

قال الشيخ ﷺ: «ومنها: (أي من الروايات) ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث، كما في صحيحة محمّدبن مسلم، ورواية مهران بن محمّد، ورواية الوشّاء، ورواية الحسن بن هارون، ورواية عبد الأعلى السابقة» المحكيّة عن معاني الاخبار.[٣] والآية الكريمة ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ ﴾.[٤]

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٨٦، ح ٢.
٢. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٥٠.
٣. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٦ـ٢٢٩، ح ٧ و ١١ و ١٦ و ٢٠.
٤. لقمان: ٦.

[آية لهو الحديث]

وفي رواية محمّدبن مسلم عن أبي جعفر، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعدالله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلحَدِيثِ... ﴾ الخ».[1]

وفي رواية الحسن بن هارون قال: سمعت أباعبدالله﵇ يقول: الغناء مجلس لاينظر الله إلى أهله، وهو ممّا قال الله عزّوجلّ: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾».[2]

ولا يخفى وجه دلالة الآية الشريفة حسب تفسيرها في الروايات بالغناء على حرمته بمثل ما فصّلناه في الآية السابقة، حيث نعلم أنّ الغناء من مقولة الكيفيّة، وظهور تفسير لهو الحديث بالغناء كون الغناء مصداقاً له حقيقةً أو حكماً؛ فلابدّ من أن يكون المراد من لهو الحديث، الحديث اللهوي بما هو أعمّ من القول، والكلام، والحديث، والكيفية اللّهويّة المضلّة عن سبيل الله.

وإضافة لهو الحديث في الآية من قبيل إضافة الصفة على الموصوف، أعني الحديث اللهوي كبارد الماء، ويابس الخبز، أي الماء البارد، والخبز اليابس بخلاف آية الزور، فإنّ هناك كانت الإضافة إضافة الموصوف على الصفة والنتيجة واحدة.

وما ذكرناه من جهة تفسير لهو الحديث بالغناء، وإلّا لولا هذا التفسير لكان ظاهر الآية الشريفة غير مرتبطة بخصوص الغناء، فإنّ ظاهر الآية حرمة اشتراء لهو الحديث، أي الأخبار والقصص الباعثة على إلهاء الناس وإضلالهم عن سبيل الله؛ ويشهد على ذلك شأن نزول الآية كما ورد في التفاسير.

---

١. المصدر، ص ٢٢٦، ح ٦.

٢. المصدر، ص ٢٢٨، ح ١٦.

معنى الاشتراء

وفي مجمع البيان:

نزل في النضر بن الحرث بن علقمة بن كلدة بن عبدالدار بن قصي بن كلاب، كان يتّجر، فيخرج إلى فارس، فيشتري أخبار الأعاجم، ويحدّث بها قريشاً، ويقول لهم: إنّ محمّداً يحدّثكم بحديث عادٍ وثمود، وأنا أحدّثكم بحديث رستم و اسفنديار، وأخبار الأكاسرة، فيستمعون حديثه ويتركون استماع القرآن.

وقيل: نزل في رجل اشترى جارية تغنّية ليلاً ونهاراً. ويؤيّده ما رواه أبو أُمامة عن النبيﷺ قال: «لايحلّ تعليم المغنّيات، ولابيعهنّ، وأثمانهنّ حرام، وقد نزل تصديق ذلك في كتاب الله تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى ﴾ والذي نفسي بيده ما رفع رجل عقيرته يتغنّي إلّا ارتدفه شيطانان يضربان أرجلهما على صدره وظهره حتى يسكت».[1]

وفي تفسير روح المعاني للآلوسي:

أخرج ابن أبي شيبة وابن أبي الدنيا وابن جرير وابن المنذر والحاكم، وصحّحه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي الصهباء، قال: سألت عبدالله بن مسعود عن قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ ﴾ قال: هو والله الغناء.[2]

وقد بحث الآلوسي في تفسيره مفصّلاً في الغناء فراجع تفسير الآية فيه.

ومن الواضح أنّ الغناء بحسب كثرة موارده لايوجب الإضلال عن أُصول الدين والمعارف الخمسة، بل يوجب الخروج عن مطلق طاعة الله، والإقبال على الفسق والمعصية. فالمراد من الإضلال عن سبيل الله ذلك، سيّما مع النظر إلى موارد الروايات التي أُشير فيها إلى المعاصي والفجور الناشئة عن الغناء.

---

١. مجمع البيان، ج ٤، ص ٣١٣، طبعة صيدا.

٢. روح المعاني، الجزء ٢١، ص ٥٩.

ونحن نعلم بعدم خصوصيّة لاشتراء الحديث ـ وإن كان في الآية بمعناه الحقيقي في مقابل البيع ـ ولكنّه مورد، والمورد غير مقيّد ولا مخصّص؛ لإطلاق الحكم أو عمومه؛ لأنّا نقطع بأنّ الصدّ عن سبيل الله وإضلال النّاس واتّخاذ آيات الله هزواً حرامٌ بأيّ نحوٍ تحقّق. فالاشتراء من باب المثال. وشأن القرآن النظر إلى معنى أوسع وأشمل من ظاهره، والمورد أحد المصاديق المتعدّدة المتنوّعة. والكيفيّة أعني الغناء غير قابلة للاشتراء الحقيقي، فالمراد منه تحصيل الحديث اللهوي بأيّ طريق حصل.

الاشتراء استعارة

والاشتراء استعارةٌ لاختيار لهو الحديث على القرآن، واستبداله به، وترويجه في قباله حتى في صورة كون الصدّ والإضلال من جهة الكيفيّة التي هي أقوى من تأثير مضمون لهو الحديث ومدلوله. ولا شكّ أنّ الغناء من العلل المهمّة المؤثّرة في الأعصاب قويّاً، ومهيّجة للمعاصي والكبائر العظام باقتضاء ذاته وانجراره إلى ذلك، ولو كان بلا قصد إلى صدّ السبيل وإضلال الناس. وعن النّبيﷺ: «الغناء رقية الزّنى».[1]

وفي تفسير روح المعاني:

أخرج ابن أبي الدنيا والبيهقي عن أبي عثمان الليثي، قال: قال يزيد بن الوليد الناقص: يا بني أُميّة، إيّاكم والغناء، فإنّه ينقص الحياء، ويزيد في الشهوة، ويهدم المروءة، وإنّه لينوب عن الخمر، ويفعل ما يفعل السكر، فإن كنتم لابدّ فاعلين فجنّبوه النساء، فإنّ الغناء داعية الزّنى.[2]

---

١. بحارالانوار، ج ٧٩، ص ٢٤٧، ح ٢٦، طبعة طهران.

٢. روح المعاني، الجزء ٢١، ص ٦٠.

وهذه هي خاصيّة الغناء الذي بذاته وبإطلاقه داخل في الآية الشريفة، وأوعد الله عليه النار، واشتراء أحد لهو الحديث، سيّما الكيفيّة الغنائيّة لخصوص غرض الإضلال عن سبيل الله فرد ومصداق نادر جدّاً، ولا يتناسب مع هذا الإطلاق غير القابل للتقييد، وحمله على مثل هذا الفرد في الآية الشريفة مستهجن جدّاً. فلابدّ من حمل اللام في قوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ على النتيجة القطعيّة التي تحصل من مطلق الغناء، كاللّام في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾،[1] وفي قول الشاعر:

له ملك ينادي كلّ يوم لِدوا للموت وابنوا للخراب

ولا مجال لكون اللّام للغاية حتى تخصّص الحرمة عند تحقّقها؛ وذلك لعدم مفهوم لها، وعدم مجال لصحّة هذا الحمل؛ للاستهجان الذي أشرنا إليه.

نعم، ترتّب الصدّ عن سبيل الله والغفلة عن ذكر الله، والتورّط التدريجي في الذنوب الكبائر على الغناء بذاته بمطلق إطلاق الآية الشريفة، والنتيجة القهريّة شاهد على أنّ الغناء يترتّب عليه ذلك ولو تدريجيّاً، وبطول الزمان. وهذا يلائم مع كون الغناء من ألحان أهل الفسوق والعصيان الباعثة على الفجور والفسق، وأمّا مجرّد حسن الصوت الذي هو من فضل الله تعالى إن ساعد على التعالي إلى قرب الله، والتوجّه إليه، والتفاني في محبّته، وساعد على ذكر الجنّة والنّار، والشوق إلى الباري جلّ شأنه، ولتطيف الروح وتشويقه إلى المبدأ الجميل، وخالق الجمال، فهو حسن وفضيلة وكرامة من الله، كما يستفاد من روايات آداب قراءة القرآن، وخبر الجارية: «ما عليك لو اشتريتها ذكّرتك الجنّة».[2]

وحتى لو انضمّت الآلات والأدوات التي ليست مخصوصة بمجالس الحرام إلى

---

١. القصص: ٨.

٢. تقدّم في ص ١١١.

حسن الصوت، كما في تعازي الحسينؑ ومواكبه أيّام عاشوراء، أو لتهييج جيش الإسلام، وقد شاهدنا أثرنا القيّم في إبّان الحرب المفروضة على الجمهوريّة الإسلامية، فلا إشكال فيها. ومن أمثال ذلك ما تداول في ساحات الرياضة، سيّما ما نسميّة بـ «زورخانه» من الطبل وقراءة الأشعار الصالحة وإن كان الإنسان يتشوّق إليه وليس من باب الفسق والفجور، وقد سُئل بعض أعلام العصر عن طبل «زورخانه» فقال: إن كان بزميّاً فحرام، وإن كان رَزميّاً فحلال. والبزم: مجلس الأُنس والطرب، والرزم: الحرب والقتال.

آية شهود الزور

قال الشيخ؛: «ومنها: (أي ومن الروايات) ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: ﴿وَلا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾،[1] كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبداللهؑ تارةً بلا واسطة،[2] وأخرى بواسطة أبي الصباح الكناني».[3]

وقال؛: «إنّ مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لايشهدها هي مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام. فالإنصاف أنّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة إلّا من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللّهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى، وكذا الزور بمعنى الباطل وإن تحقّقا في كيفيّة الكلام لا في نفسه، كما إذا تغنّى في كلام حقّ من قرآن، أو دعاء، أو مرثية».

هذا. ونقول: الشهادة هو الحضور، والحضور لابدّ له من محضر، والآية الكريمة ﴿وَلا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ لايحضرون الباطل ومحاضره، ومالا يليق بمن يؤمن بالله ويراقب حضوره ومحضره، ويجتنب عمّا حرّمه قولاً وفعلاً، ونظراً وسماعاً وغيرها.

---

١. الفرقان: ٧٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٦، الحديث ٥.

٣. المصدر، ح ٣.

ولايخفى أنّ أجلى البواطل ورأس الذنوب ومنشأها وسبب التورّط فيها هو الغناء. ولذا فسّر الزور بالغناء في الروايات، وهذا مع غضّ النظر عن تفسيره به، فكيف بورود تفسير الزور بالغناء؟ فلابدّ من حمل الزور على معنى يشمل الغناء قطعاً.

ولكنّ الآيات الشريفة التي تليها هذه الآية الكريمة في بيان الفضائل والمكرمات العالية الأخلاقيّة التي يتّصف بها عباد الرحمن الذين هم الممتازون بالعناية، والتوجّه إلى الله، والتحفّظ على المراقبة ومكارم الأخلاق، حتى الصفات التي لاتكون واجبة ولا لازمة مثل ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً﴾،[١] فلا يستفاد من الآية الكريمة حرمة الغناء. وفي الآيات الأُخر والروايات المتكاثرة المتواترة، والاتّفاق والإجماع محصّلاً ومنقولاً كفاية.

وبما ذكرنا يظهر مفاد الجملة الأخيرة في الآية الأخيرة التي أشرنا إليها، أعني ﴿وَالَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً﴾.[٢]

وطبّق الغناء باللّغو فيما رواه الصدوق في عيون الأخبار، وكذا فيما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أبي أيّوب الخزّاز،[٣] والحال في هذه الجملة حال الجملة السابقة في نفس الآية الكريمة مع كون سياق الكلام بمقتضى الدلالة اللفظيّة أيضاً، أعني مرّوا كراماً تنزيهيّاً لامحرّماً.

وتبقى الآية الكريمة الأُخرى والأخيرة ﴿لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ﴾.[٤]

قال الشيخ﵀:

ممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً ولغواً رواية عبد الأعلى، وفيها ابن

---

١. الفرقان: ٦٤.

٢. الفرقان: ٧٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٦، ح ٣.

٤. الأنبياء: ١٧.

فضّال قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله رخّص في أن يقال: «جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم» فقال: «كذبوا، إنّ الله تعالى يقول: ﴿ وَما خَلَقْنَا ٱلسَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُم الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ ﴾.[1]
ثمّ قال ويلٌ لفلان ممّا يصف رجلٌ لم يحضر المجلس».[2]

لا إشكال أنّ السؤال عن أبي عبدالله عليه السلام عن الغناء بمقتضى صراحة الرواية والتعبير بمن زعم أنّ رسول الله رخّص في كذا، مع أنّ الكلام المرخّص فيه ليس بباطل ولهو، فلابدّ من أن يكون تكذيب الصادق عليه السلام لترخيص النبي صلى الله عليه وآله من جهة الكيفيّة اللهويّة الغنائيّة، سيّما بالنظر إلى قول الصادق عليه السلام في آخر الحديث: «ويلٌ لفلان مما يصف رجلٌ لم يحضر المجلس» حيث إنّ نفس الكلمات المرجّعة مذكورة في الرواية وليس فيها ما يوجب حزازتها، بل هي محبوبة مشتملة على التحيّة، ولكن الكيفيّة اللحنيّة غير معلومة.

وقول الصادق عليه السلام: «إنّه رجل لم يحضر المجلس» حتى يسمع الكيفيّة اللهويّة، ويدّعي ترخيص النبيّ لها. ولا إشكال في ظهور الكلام في تكذيب ترخيص النبي صلى الله عليه وآله لنفس هذا الكلام، فلابدّ من أن يكون التكذيب لأجل الكيفيّة اللهويّة لأداء نفس الكلمات، لامن جهة انضمام محرّمات أُخرى معها ـ وسيجيء تتميم الكلام في الروايات إن شاءالله تعالى.

وينبغي لنا أن نتوجّه هنا إلى الروايات الشريفة، وقد أشرنا سابقاً إلى روايات متعدّدة مفسّرة للآيات التي فُسّرت بالغناء، وكذا وردت كثيرة أيضاً في حرمة الغناء،

---

١. الأنبياء: ١٧ ـ ١٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٨، ح ١٥.

وقد ذكرنا في منعقد الكلام ادّعاء تواترها من أعلامنا المحقّقين، وأشرنا هناك بأنّ كثرة الروايات الواردة تغنينا عن النظر إلى سند بعضها، أو ادّعاء ضعف راوٍ أو مجهوليّته.

ومن تلك الروايات ما رواه في الوسائل عن الكافي بطريقه عن علي ابن الريّان، عن يونس، قال: سألت الخراساني (أي الرّضا عليه السلام) عن الغناء، وقلت: إنّ العبّاسي ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق. ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء، فقلت: إنّ رجلاً أتى أباجعفر فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل، فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: فقد حكمت».[1] ورواها الصدوق في عيون الأخبار بسنده عن الريّان بن صلت، قال: سألت الرضا عليه السلام يوماً بخراسان إلى آخر الحديث.[2]

صريح الرواية إنكار الإمام الرضا عليه السلام أشدّ إنكار للترخيص في الغناء وتكذيب العبّاسي، وتوصيفه بالزنديق؛ لأجل نسبة هذا الترخيص إلى الإمام شاهد صريح على حرمة الغناء بذاته، وبإطلاقه بلا دخالة لمقارناته في الحرمة. والسؤال عن الغناء بقول مطلق، والجواب عنه كذلك، فتوجّه النفي وعدم الجواز والترخيص إلى نفس الغناء بذاته، وكذا صراحة إنكار الإمام، وتكذيب العبّاسي شاهدان على أنّ الباطل الواقع في قبال الحقّ حرام، أو من مصاديق الحرام، بل تقرير الإمام الرضا عليه السلام لقول أبي جعفر عليه السلام لإعطاء ضابطة الحرمة في أمثال المقام. فلا مجال لما أفاده في المستند من أنّ عدم الترخيص أعمّ من المنع. والتكذيب من الإمام لأجل تكذيب النسبة المخالفة للواقع إلى الإمام أبي جعفر لاللمنع والتحريم، وعدم معلوميّة كون المراد بالباطل القسم الحرام منه، وذلك لما عرفت أنّ كلّ هذه الأُمور خلاف الظهور

---

١. المصدر، ص ٢٢٧، ح ١٣.

٢. المصدر، ح ١٤.

الواضح في الرواية، سيّما بهذا التشديد والتعيير الشديد، وليَكُن إطلاق لفظة «الغناء» في هذه الرواية في ذكر منك لكي يفيدك عند ادّعاء إطلاقات الروايات منّا في المستقبل.

ومنها: رواية محمدبن الحسن في المجالس والأخبار بسنده عن محمّدبن عمرو بن حزم في حديث قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال: «الغناء، اجتنبوا الغناء. اجتنبوا قول الزور» فما زال يقول: «اجتنبوا الغناء، اجتنبوا» فضاق في المجلس، وعلمت أنّه يعنيني.[1]

هذا وإن كان يُستشكل في طريق الرواية بأنّ نفس الراوي، أعني محمّد بن عمرو بن حزم مستهتر بالسماع والغناء بشهادة نفسه، وتكرير الصادق عليه السلام: «اجتنبوا، اجتنبوا» فكيف تقبل روايته؟ ولوائح صدق الرواية، ونقل الراوي بنفسه ما يعيبه ويشينه شواهد على صدقها.

ومنها: ما رواه في جامع الكافي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر؛ فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء، والنوح والرهبانيّة، لايجوز تراقيهم. قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم».[2]

لا إشكال في ورود روايات كثيرة في تحسين الصوت وتلحينه في القرآن، ولكنّ هذه القراءات المستحسنة وضعت في الرواية في قبال لحون أهل الفسق وأهل الكبائر، وتفريعاً على هذا وتعييراً جعل ترجيع القرآن في قبال ترجيع الغناء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا شاهد على كون الغناء من لحون أهل الفسق وأهل الكبائر، لامجرّد مدّ الصوت وترجيعه ترجيعاً ذاخفّة، بل هو في عرف المتشرّعة غير

---

١. المصدر، ص ٢٣٠، ح ٢٤.

٢. المصدر، ج ٤، ص ٨٥٨، ح ١.

المتطرّفين بمعنى الكيفيّة اللحنيّة الخاصّة المحرّمة من ألحان أهل الفسوق والعصيان؛ ولذا يقال في العرف مستهزئاً بمن يتغنّى بالقرآن: أهو يقرأ القرآن أو يتغنّى؟

هذا ولايخفى ورود روايات كثيرة بهذا المضمون بالنسبة إلى قراءة القرآن بألحان العرب مع الخشوع والخضوع والتصدّع من خشية الله والترتيل، ونهى فيها عن القراءة بألحان أهل الفسوق والعصيان، وعن التّغنّي بها، واتّخاذ القرآن مزامير وغير ذلك. ونقلها يطول بنا، وقد نقلت في الوسائل فليراجع من أراد.[1]

والعجب ممّا ينقله في كتاب دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد أنّه سأل رجلاً ممّن يتّصل به عن حاله، فقال: ـ جعلت فداك ـ مرّ بي فلان أمس فأخذ بيدي فأدخلني منزله، وعنده جارية تضرب وتغنّي فكنت عنده حتى أمسينا، فقال عليه السلام: «ويحك أما خفت أمر الله أن يأتيك وأنت على تلك الحال؟ إنّه مجلس لاينظر الله إلى أهله. الغناء أخبث ما خلق الله عزوجلّ، والغناء أشرّما خلق الله. الغناء يورث الفقر والنفاق».[2]

فانظروا مجلس الغناء الذي فيه جارية تضرب وتغنّي وعندها رجال مستأنسون بها، والصادق عليه السلام شدّد أمر الغناء نفسه وخبثه وشرّه دون مرافقاته بقوله عليه السلام: «الغناء أخبث ما خلق الله وأشرّ ما خلق الله». وهذه الرواية التي لاشكّ في ملامح الصدق فيها صريحة بكون حرمة الغناء ذاتيّة، وانضمام سائر المحرّمات إليه يزيد في حرمته ومبغوضيّته؛ وظاهر الألف واللام في لفظة «الغناء» في الجنس والعموم لا العهد الخارجي المأنوس من غناء بني أميّة والعبّاس لعنهم الله.

ومنها: روايات وردت في ذمّ الغناء بأنّه يورث الفقر، وأنّه نوح إبليس، والصادّ عن ذكر

---

١. راجع المصدر، الباب ٢١ ـ ٢٥؛ ج ١٢، الباب ٩٩.

٢. دعائم الاسلام، ج ٢، ص ٢٠٦.

الله، وعشّ النفاق، ورقية الزنى، ويورث النفاق، ويعقّب الفقر، وينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع. وهي مرويّة في البحار[1] وتفسير العياشي، والخصال والفقيه والوسائل.[2]

ومنها: روايات وردت في حال المغنّية وثمنها وأُجرتها وكسبها والاستماع إليها، وكلّها حرام.

منها: ما رواه الكليني عن نصر بن قابوس، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «المغنّية ملعونة، ملعون من أكل كسبها».[3]

ومنها: ما رواه الصدوق في إكمال الدين في التوقيع الشريف بخطّ صاحب الزمان (عجّل الله تعالى فرجه) «وثمن المغنّية حرام».[4]

ومنها: ما عن قرب الإسناد عن إبراهيم بن أبي البلاد، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: ـ جعلت فداك ـ إنّ رجلاً من مواليك عنده جوارٍ مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: «لا حاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت».[5]

ولا يخفى نكتة اقتران ثمن الغنيّة بثمن الكلب، والمبالغة في حزازته وحرمته.

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن إبراهيم بن أبي البلاد، قال: أوصى إسحاق بن عمر بجوارٍ له مغنّيات أن يُبَعْنَ ويحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام، قال إبراهيم: فبعتُ الجواري بثلاثمائة ألف درهم، وحملتُ الثمنَ إليه، فقلت: إنّ مولىً لك يقال له: إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته بيع جوارٍ له مغنّيات، وحمل الثمن إليك، وقد

---

١. بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٢٣٩ـ٢٦٣، باب الغناء طبعة ايران.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٥، باب تحريم الغناء.

٣. المصدر، ص ٨٥، ح ٤.

٤. المصدر، ص ٨٦، ح ٣.

٥. المصدر، ص ٨٧، ح ٤.

بعتُهنّ وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم، فقال: «لاحاجة لي فيه، إنّ هذا سحت، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وثمنهنّ سحت».[١]

ومنها: ماه رواه الكليني أيضاً بسنده عن الحسن الوشّاء، قال: سُئل الرضا عليه السلام عن شراءِ المغنيّةِ، قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار».[٢]

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن سعيد بن محمّد الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبدالله، قال: سأله رجل عن بيعِ الجواري المغنيّات، فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق».[٣]

وقد ورد كثيراً نظير هذه الروايات، وأُورد في جوامع حديثيّة عن طرق الشيعة والسنّة كالدرّ المنثور، وكنز العمال، وسنن ابن ماجة، وتفسير الآلوسي وغيرها.

وقد أفاد الشيخ رحمه الله في المقام تأييداً لحرمة الغناء بقوله:

لايخفى أنّ الغناء ـ على ما استفدناه من الأخبار، بل وفتاوى الأصحاب، وقول أهل اللغة ـ هو من الملاهي نظير ضرب الأوتار، والنفخ في القصب والزمار. وقد تقدّم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر، فلا يحتاج في حرمته إلى أن يقترن بالمحرّمات الأُخر.

حرمة اللهو

ونقول: لا إشكالَ في كون الغناءِ المحرّم داخلاً في الملاهي المحرّمةِ، ولا إشكال أنّ قسماً من الملاهي محرّم، بل ظاهر جملةٍ من الفقهاءِ حرمةُ مطلقِ اللّهو،

---

١. المصدر، ح ٥.

٢. المصدر، ص ٨٨، ح ٦.

٣. المصدر، ح ٧.

كالمحكيّ عن المبسوط، والسرائر، والمعتبر، والقواعد، والمختلف وغيرها، وإن كان ظاهرُ جمعٍ آخرَ خلافها.

وقد صرّحت الروايات بحرمة اللّهو والإلهاء.

وفي رواية الفضل بن شاذان المرويّة عن العيون قد عدّ من الكبائر الاشتغالَ بالملاهي.

وفيما عن المجالس للحسن بن محمّد الطوسي عن أبي الحسن عليّ بن موسى عليه السلام، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: «كلّ ما ألهىٰ عن ذكر الله فهو من الميسر».[١]

وفي روايةٍ سئل الإمامُ أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراءِ المغنيّة، قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن كلب، وثمنُ الكلبِ سحتٌ، والسحتُ في النار».[٢]

ويقول الله (تبارك وتعالى) في ذمّ لهو الحديث: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ تفسيراً للغناء، أو الغناء ممّا أوعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية.

ولا إشكال في صراحةِ الرواياتِ والأحاديثِ بدخول عناوينَ محرّمةٍ أُخرى في الملاهي المحرّمة كذلك، كإلحاق سفرِ الصيد اللّهوي بسفرِ المعصيةِ في رواياتٍ متعدّدةٍ بسبب كون الصيد اللّهوي باطلاً.

ففي محكيّ المقنع، والهداية، والفقه الرضوي، والغنية عُطِفَ سفرُ الصيد على سفرِ المعصية؛ وليس ذلك إلّا لأجل كون الصيد لهواً وباطلاً.

ولا إشكال في حرمةِ بعضِ مراتبِ اللّهو واللّغو، واللّعب والباطل ـ لوكان كلّ منها غير الآخر ـ وكون النسبة بينها عموماً من وجهٍ.

وقد عُدّ من مصاديق هذه المحرّمات كبائرُ الذنوب، مثل: الشطرنج، والقمار؛ لكونهما من الباطل في قبال الحقّ.

---

١. المصدر، ص ٢٣٥، ح ١٥.

٢. المصدر، ص ٨٨، ح ٦.

وعُدَّ الغناءُ ولهو الحديث من الباطل أيضاً. ولم يرخّص رسول الله الغناءَ؛ لأنّه من الباطلَ.

وفي تفسير البرهان عن يونس بن عبدالرحمن، رفعه قال، قال أبو عبدالله عليه السلام: «ليس من باطلٍ يقومُ بإزاء الحق إلّا غلبَ الحقُّ الباطلَ. ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى الباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإذا هُوَ زاهِقٌ﴾».[١] إلى غير ذلك من تعيين الصغرى وتبيين الكبرى في المسألة.

ولكنّ الكلام في سعة دائرة هذا الحكم، أعني حرمة اللّهو واللّغو واللّعب والباطل؛ إذ لا إشكال في جواز أنواع من الملاهي والملاعبِ بالاتّفاقِ والإجماعِ، فليس كلُّ لهوٍ ولغوٍ وباطلٍ بنظر العرف محرّماً حتى ما يوجبُ الغفلَة عن ذكر اللهِ تعالى، والأدلّة الواردة والروايات والأحاديث ليسَتْ بحيث يُثبِت حرمةَ كلِّ لهوٍ ولغوٍ وباطلٍ، بل ولا كراهتُها بسعةِ دائرتِها.

ولعلّ أغلبَ أُمورنا من اللهو واللّعب، و﴿أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفاخُرٌ﴾. ومن هذه الجهة تستأنس النفوس الإنسانيّة إلى اللّهو واللّعب استئناسَها بالحياة الدنيا، وكلُّ مرتبةٍ من اللّهو تُمهِّد النفسَ الإنسانيّةَ للتورّط إلى مرتبةٍ أزيدَ منها، ولذا يكره اللّهو في أغلب الموارد؛ تحفّظاً عن تورّط النفس، وانجرارها إلى مرتبةِ الحرام منه.

وفيما رواه زيد النرسي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «أمّا الشطرنج، فهي الذي قال الله عزّوجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ فقول الزور: الغناء. إنّ المؤمن عن جميع ذلك لفي شغل. ماله والملاهي؟ فإنّ الملاهي تورث قساوة القلب. وتورث النفاق. وأمّا ضربك بالصوالج، فإنّ الشيطان معك يركض. والملائكة تنفر عنك. وإن أصابك شيء لم تُؤجَر، ومن عَثَرت به دابّتُه فمات دخل النّار».[٢]

---

١. البرهان، ج ٣، ص ٥٤؛ نور الثقلين، ج ٣، ص ٤١٦.

٢. بحارالأنوار، ج ٧٩، هامش الصفحة ٢٣٩؛ مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٢١٦.

المحرّم من اللهو

المحرّم من اللّهو واللّغو والغفلّة هي التي تُمهِّدُ التورّط والسقوطَ في المعاصي، وانتزاع الحياء من الإنسان، ولم يبالِ بما قال، ولا ما قيل فيه، كما في الرواية عن جعفر بن محمّد ﷺ، أنّه قال: «من ضَرِبَ في بيته برباطٍ أربعين صباحاً سَلّط اللهُ عليه شيطاناً لايُبقي عضواً منه إلّا قعد عليه. فإذا كان ذلك، نُزِعَ منه الحياءُ، فلم يبالِ بما قال، ولا ما قيل له».[1]

وابتداءُ المراتبِ المحرّمة عدمُ المبالاةِ بالدخولِ في المعاصي، كما ورد في الغناء «إنّه رقية الزنى»،[2] والرقية تحصل بالتدرّج والتصعّد.

والمحرّم ما يُلهي ويَصدُّ عن ذكرِ الله بلا فرقٍ بين كونهِ من مقولةِ الأقوال والأصواتِ مضموناً أو كيفيّة، أو آلاتِ طربٍ أو غير ذلك، أو الاستماع إليها، والجلوس في مجالسها.

والتمثيلُ بالغناء وضربُ الأوتار تمثيلٌ لنسخِ مايكون صادّاً عن ذكرِ الله تعالى وأحكامه، كما قال الله (تبارك وتعالى) في سورة المائدة، الآية ٩٢: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.

مشكلة الموضوع

هذا ما ذكرناه بالنسبة إلى حكمِ الغناءِ، والمشكلةُ الصَعبةُ في المسألة تعيينُ موضوعِ الغناءِ المحرّمِ، ولعلّ أغلبَ الخلافِ في المقام ناشئٌ من هذه الناحية، بل

١. مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٢١٧.
٢. تقدّم في ص ١٠٤، الرقم ٤.

ربّما يستفيد الذين في قلوبهم زيغٌ من هذه الناحية، [استفادة سوء] ويتّبعون ما تشابه، ويجوّزون مالا يجوز، ويعتزّون بآراء ابن سينا والفارابي، والكندي، وزكريّا الرازي وغيرهم ويجعلون نظراتِهم وأذواقَهم في قبالِ فقهائنا الأعاظم، وربّما يتّهمون الفقهاء ـ عصمنا الله من سوء الأدب ـ بعدمِ معرفةِ حقيقةِ موضوعِ حرمةِ الغناءِ معرفةً تامّةً. (أي معرفةً تُوافِق أحلامَهم وأطرابهم).

وربّما يقولون: إنّ الموسيقىٰ والغناء المظلومينِ قد وقعا في أيدي الفجّار والفسّاق، وأصحاب الخمور، والفواحش، والزناء، والمخدّرات، وهم غافلون أنّ الموسيقىٰ أو الغناء قد جرَّتهم وأجرأتهم على ارتكاب الآثام والذنوب.

وعُبِّر في الروايات عن الغناء بـ «أنّه رقية الزنى، وعشّ النفاق، وزنى السمع والبصر». وهذه هي خاصيّة الموسيقىٰ والغناء، وكثيراً ما ينجرّ من أصيلها إلى رذيلها، ومن ثمينها إلى رخيصها، ومن قصورها وسرائرها إلى مقاهيها وملاهيها.

وربّما يدّعون عدم معلوميّة سعة دائرة الموضوع وضيقها، وعدم تبيينها حتى من قبل الشرع.

وما يمكننا أن نقول: إنّ المستفاد من عبارة الإمام الباقر عليه السلام في الرواية: «يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء»؟ قال: مع الباطل، فقال عليه السلام: «قد حكمت»[1] إحالة معرفة موضوع الغناء والحقّ والباطل إلى نظر العرف وأهله، وتأييد النظر العرفي أيضاً بقوله: «قد حكمت».

ولا إشكال [في] أنّ دائرة الموضوع سعتها وضيقها ـ سيّما القسم الخاصّ بمجالس اللّهو والطرب منه في كلّ صقع من أصقاع العالم بطرائق مختلفة ومتفاوتة ـ تختلف حسب اختلاف العصور والأزمان، والأذواق والإبداعات، والتصويرات.

ما أحسن التعبير في الرواية بألحان أهل الفسوق والعصيان!! فإنّه تعبير يتطوّر ويتنوّع في كلّ عصر ومصر باختلاف أنواعها، واختلاف الأزمنة والأمصار، وأهل

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٢٧، ح ١٣.

الفسوق والعصيان بالنسبة إلى كلّ اجتماع وزمان، ويختلفون باختلاف أنحاء الفسوق والعصيان.

تعاريف الغناء

وعلى كلٍّ قد عُرِّف الغناءُ بتعاريفَ مختلفةٍ تزيد على اثني عشر تعريفاً. والظاهر أنّ كلّاً منهم قد عَرّفَ الغناءِ بعنوان أنّه من مفردات العرف، وهو يختلف حسب الأقوام والعصور والأزمان. وقد أُشير إلى هذه التعريفات في الكتبِ الفقهيّةِ، وأطنبوا الكلام فيها ردّاً وإبراماً.

ومن العجيب أن نُعرِّفَ الغناءَ بالصوت ـ كما في مصباح المنير ـ فإنّ هذا من قبيل شرح الاسم، لاينفع ولايضرّ بشيء في المقام.

والإنصاف أنّ أغلبَ التعاريفِ الواردةِ في المقام تعاريفُ أعمّ من وجهٍ من الغناء، ولا تلائم حرمةَ الغناء، وليست مواردها محرّمةً قطعاً، كمدّ الصوت، أو رفعه، أو حُسنه، أو تحسينه، وترقيقه، كالمنقول عن محمّدبن إدريس الشافعي في النهاية، ولا تحسين الصوت والترنّم، كما نسب إلى الحنبليّة، ولا مدّ الصوت وموالاته، كما في لسان العرب والنهاية ـ، ولا مدّ الصوت بالألحان، كما في الفقه على المذاهب الأربعة، ولا رفع الصوت وموالاته، أي مدّه ومتابعته.

وهذه التعاريفُ أعمّ من وجهٍ من الغناء المعهود المحرّم، وليست جامعةً ولا مانعةً لموضوعِ حرمةِ الغناء، فربّما تتحقّق هذه العناوين وليست من الغناء، بل مستحسنة في نظر الشرع، كما يشهد له تأكيد الشرع على تحسين الصوت وتحزينه عند قراءة القرآن الكريم. و «إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن، ونغمة الصوت الحسن»[1]، و «ما بعث الله نبيّاً إلّا حَسَن الصوت».[2]

---

١. الكافي، ج ٢، ص ٦١٥، ح ٨.

٢. المصدر، ص ٦١٦، ح ١٠.

ولا إشكال [في] أنّ الصوت [على] جميع هذه التعريفات، ليس غناءً في نظر العرف، بل جميعُ هذه الأُمورِ والتعريفاتِ من اللوازم العامّة للغناء.

وقد قال الشيخ﵀: «كلّ هذه المفاهيمِ ممّا يُعلَم عدمُ حرمتِها، وعَدمُ صدقِ الغناء عليها». ومن هذه الجهة، أي عدم وفاء هذه التعريفات بحقيقة الغناء، زادوا عليها كلماتِ الترجيع والإطراب والتطريب، مثل: الصوت المشتمل على الترجيع، أو المشتمل على الترجيع المطرب.

وقيل: إنّ هذا المعنى هو المشهور بين الفقهاء، ولا الصوت ما طُرّب به، ولاالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب لما يمكن أن يكون صوتاً غير مطرب ولا مرجّع. وهو في العرف من الغناء، وربّما يكون مفهماً ومحرّكاً للقلب وليس هو من الغناء، كمضامين الأشعار الراقية والمواعظ المؤثرة، ولا الصوت المرجّع الذي يعدّ من اللّهو ذو مضمون باطل وفاسد، ولا الصوت الجميل؛ لأنّه ليس من الغناء قطعاً، وهو من نعم الله لا من نقمه.

وبالجملة غير خفيّ عدم وفاء هذه التعريفات بحقيقة الغناء، وعدم جامعيّتها ومانعيّتها، حيث يمكن تحقّق مفهوم الغناء المحرّم عرفاً بلا ترجيع وإطراب، ويمكن عدم تحقّق مفهوم الغناء حتى مع الترجيع والإطراب. ولذا قال الشيخ الأعظم الأنصارى﵀: «فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي الذي ورد النهي عن قراءة القرآن بها، سواء كان مساوياً للغناء أم أعمّ أو أخصّ، مع أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلّا هو». ولو كانت هذه التعريفات المتشابهة المتفارقة للغناء صحيحة متطابقة، لَلَزِم استثناء الأكثر المستهجن؛ للعلم بجواز موارد كثيرة من مصاديق هذه التعريفات. ومقتضى ظهور الآيات المفسّرة والروايات حرمة الغناء بقول مطلق من دون استثناء، فكيف بالاستثناء المستهجن؟ فلابدّ من أن يكون معنى الغناء معنىً محرّماً مطلقاً بلا حاجة إلى التقييد والتخصيص والتخريج.

الغناء ليس من مقولة القول

ومن الواضح أنّ الغناء ليس من مقولة القول والكلام، بل هو من الكيفيّة الصوتيّة من الإنسان المغنّي دون الأصوات الغنائيّة لغير الإنسان، مثل: الطيور والبلابل. وقد ذكرنا سابقاً أنّ العرف قاضٍ وحاكم بكون الغناء من الكيفيّة قطعاً. ولهذا قلنا: إنّ تفسير قول الزور أو لهو الحديث أو شهادة الزور وأمثالها في الآيات الشريفة بالغناء، لابدّ من أن يكون المراد منها معنئً عامّاً شاملاً للكلام الباطل والحرام، إمّا من جهة مادّته، كالكذب والبهتان، والتشبيب بالمصونة، أو من جهة كيفيّته كالغناء، أو من جهة تأييده لما هو المحرّم، كقول الإنسان للمغنّي: أحسنت. فالغناء من مقولة الكيفيّة؛ ويشهد على أنّ الغناء من مقولة الكيفيّة لا من القول ما ورد في النهي عن ألحان أهل الفسوق وأهل المعاصي.

والشيخ الأعظمؒ ـ بعد ما يفيد أوّل كلامه بأنّ الغناء ما كان مشتملاً على الكلام بالباطل واللّهو واللّغو ـ يعترف بعد نقل الآيات والأحاديث بأنّ حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل، ومن مقولة الكيفيّة للأصوات، لا من جهة المضمون والمدلول، بمعنى إنّ الكيفيّة المذكورة موضوع للحرمة، ولا مدخليّة لمادّة الصوت في الحرمة حقّاً كان أم باطلاً؛ لأنّه من الواضح أنّ من سمع من بعيد صوتاً ذا كيفيّة مطربة مناسبة مع الرقص وضرب الآلات، يحكم على هذا الصوت بالغناء، ولا يتأمّل في إطلاقه عليه، بلا فرق بين مادّته الملهية حقّاً كان أم باطلاً.

تشخيص الموضوع بنظر العرف

ومن هنا ومن قول الإمام صلوات الله عليه: «قد حكمت» يتحصّل لنا أنّ الميزان والمعيار في تحقّق موضوع الغناء المحرّم في الشريعة الصدق العرفي، وهذا يتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة. ففي سابق الزمان كانت آلات الطرب ساذجة بسيطة،

وبمرّ الزمان زيد فيها شيء حتى اتّسعت دائرتها وكيفيّاتها وأنواعها، وأصبحت اليوم متنوّعة فتعجب بها.

هذا، وما ذكرناه لايتنافى مع حرمة مادّة الكلمات من ناحية اللّهو واللّغو والإيذاء، والكذب والتشبيب وأمثال ذلك، كما لا يكون مطلق الصوت اللّهوي غناءً، وإن كان من أقبح الأصوات وأردإها. وحرمة مثل هذا الصوت اللّهوي غير حرمة الغناء، فإنّ الغناء هو الكيفيّة الصوتيّة اللّهويّة، وهذا غير حرمة لهويّة المضمون والمدلول بلا مدّ وترجيع في البين، والنسبة بينهما عموم من وجه.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ مفاهيم الباطل واللّهو واللّغو أوسع من أن تكون بسعتها محرّمة، حتى ولا مكروهة، ولكنّا نعلم من تفسيرها بالغناء المحرّم في المقام أنّ الغناء من المصاديق القطعيّة للمحرّم منها؛ لنصوصيّة الروايات في الموارد. ولهذا نقول: إنّ الكيفيّة المخصوصة التي تعدّ من اللّهو والباطل، لابدّ وأن تكون من ألحان أهل اللّهو والباطل، وخاصّة لمجالسهم التي تناسب الرقص والخلاع والشهوات.

وما أحسن ما أفاده الشيخ﵀ أنّ المرجع في اللّهو إلى العرف، والحاكم بتحقّقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللّهو والرقص، ولحضور ما يستلذّ القوى الشهويّة بأيّ نحوٍ كان من المرافقات والضمائم.

وأنت قد عرفت سابقاً أنّ كُلّاً من التعاريف الواردة تعريفاتٌ عرفيّة بنظر المعرّفين، وليس للغناء من قبل الشرع موضوع خاصّ ومصطلح مخصوص؛ وأنت إن شئت فقل: إنّ الروايات عيّنت موضوع الغناء المحرّم بأنّه ألحان أهل الفسوق والعصيان، وفي الرواية: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانيّة، لايجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم».[1]

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٨، ح ١.

وقد جعل هذه الألحان في قبال الصوت الحسن، وفي قبال اللحن المستحسن للقرآن المجيد. ومدح حسن الصوت في الروايات لا يدلّ على جواز الغناء، فإنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه. وصريح مرسلة الصدوق يقابل الغناء مع حسن الصوت.

سأل رجل عليّ بن الحسين عن شراء جارية لها صوت، فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة يعني بقراءة القرآن، والزهد، والفضائل التي ليست بغناء، فأمّا الغناء، فمحظور».[1]

إن قلنا بأنّ الذيل من الرواية لاتفسيراً من شيخنا الصدوق أعلى الله مقامه.

نعم، إنّ الغناء يحتاج إلى حسن الصوت حسناً موجباً لتحقّق الغناء عرفاً، كالصوت الجميل المتناسب الذي له شأنيّة الإطراب لأغلب الناس، والمناسب لمجالس اللّهو والمعاصي، بلا فرق بين كون المضمون باطلاً ولهواً، أو حقّاً وحكمةً، أو بلا مضمون ومدلول أصلاً وإلّا فنفس الحسن الذاتي للصوت الإنساني ليس غناء ولا محرّماً ولا محزوزاً، بل نعمة إلهيّة ممدوحة شرعاً، وكرامة مستحسنة عقلاً، ولا يكون حراماً قطعاً.

وهو الهادي إلى معرفة الحقّ جلّ وعلا، والمذكّر لجنّته والمشوّق إلى نعيمه، والمنذر والمحذّر من نار الجحيم والمخوّف من عقابه، والغارس في القلوب الطاهرة والضمائر الصافية حبّ الفضائل وكُره الرذائل. وهذا كلّه بخلاف الغناء الذي ـ يتعاطاه أهل الفسق والفجور ـ يثير الشهوة، ويهوّن المعاصي الكبائر، ويجرّ إلى حفلات اللّهو والرقص، ويؤدّي بصاحبه إلى السقوط في هوّة الجهل، ويجلب عليه الويلات مادّياً ومعنوياً وخلقياً.

---

١. المصدر، ج ١٢، ص ٨٦، ح ٢.

موضوع الغناء في نظر العلّامة الأصفهاني

ولنرجع حينئذٍ إلى مبتدأ الكلام في موضوع الغناء، فقد أشرنا أنّ التعاريف المختلفة منظور فيها من النواحي المختلفة، ولنشر في الختام إلى التعريفين اللّذين هما عصارة التعاريف السليمة، وهما تعريف العلّامة الأوحدي النابغ الشيخ محمّدرضا الأصفهاني ـ نجل العلّامة التقي الفائز بعناية الله (جلّ جلاله) الشيخ محمّد الحسين الأصفهاني ـ، وتعريف الإمام الخميني أعلى الله مقامهما الشريف [وهما كما يأتيان ذيلاً]:

أمّا التعريف الأول:

الغناء صوت الإنسان الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، والطرب هو الخفّة التي تعتري الإنسان فتكاد تذهب بالعقل، وتفعل المسكر لمتعارف الناس أيضاً.

وقال الإمام الخميني (قدّس الله سرّه الشريف):

الإنصاف أنّ ما ذكره وحقّقه أحسن ما قيل في الباب، وأقرب بإصابة الواقع وإن كان في بعض ما أفاده مجال المناقشة. أمّا كون هذا التعريف أحسن ما قيل وأقرب بإصابة الواقع؛ لعدم ورود الإشكالات التي ترد على سائر التعاريف المذكورة في الباب.

وقد تعرّض هو نفسه🙒 بأنّ:

تقييد الصوت بصوت الإنسان لمتابعة العرف، فإنّ أصوات البلابل وإن تناسبت وأطربت لاتسمّى غناءً، وبقيد التناسب يخرج ما أوجب الطرب بغيره من حسن الصوت اللّغوي ذاتاً، أو لحسن صاحبه، أو لحسن ألفاظه ومعانيه، ونحو ذلك، وبقيد المتعارف يخرج الخارج عنه، فلا اعتبار بمن هو كالجماد، كما لا اعتبار بمن يطرب بأدنى سبب.

ثمّ قال:

فذلكة القول أنّ الغناء هو الصوت المتناسب الذي من شأنه بما هو متناسب أن يوجد الطرب، أعني الخفّة، فما خرج منه فليس من الغناء في شيء وإن كان

الصائت رخيم الصوت، حسن الأداء، وأحسن كلّ الإحسان، ووقع في سامعه أقصى مراتب الاستحسان، فبين كلّ من الغناء والصوت المستحسن عموم من وجه، ولقد أحسن الشيخ؈ في قوله: «الغناء ما كان مناسباً لبعض آلات اللّهو والرقص، فإنّ النسب الموسيقيّة تنطبق على النسب الإيقاعيّة، ولذلك يطابق أهل اللّهو بينهما».[١]

مراد الشيخ من المناسبة مع آلات اللّهو

ونقول: إنّ مراد الشيخ بما «كان مناسباً لبعض آلات اللّهو والرقص» هو الصوت الذي يناسب مناسبةً ما آلات اللّهو والرقص، بحيث يمتزج كلّ من الصوت والآلة، ويشكّلان تشكيلة واحدة، ويوجبان الطرب وهي الخفّة التي تعتري الإنسان؛ لشّدة سرور وفرح، والحالة التي تعتري الإنسان وتخرجه عن حالته الطبيعيّة المتوازنة، بل ربّما توجب عروض حالة أشبه بالسكر، كما أشار إليه العلّامة المذكور؈.

ولا إشكال أنّ كثيراً من الأنغام الدينيّة والقراءات المستحسنة، حسن جميل، تكون موافقة ومتناسبة مع أنغام خاصّة للموسيقىٰ، وجمال الصوت الحسن بجمال تناسبه ونغمه؛ ولكنّها ليس من الأنغام المتناسبة لمجالس اللّهو والطرب واللعب «مجالس أهل الفسق والفجور» ولا يحتاج وضوح هذا عرفاً إلى بيان وتوضيح.

ومن البديهي أنّ مثل هذه التشكيليّة الغنائيّة بمراتبها المختلفة ضعيفة أو قويّة تناسب مناسبة مّا النسب الموسيقيّة والإيقاعيّة، وتتلائم معها تلاؤماً قهريّاً؛ ولا يكون مراد الشيخ بيان تناسب النسب الموسيقيّة والإيقاعيّة، ولزوم مراعاة هذه النسب، أو لزوم كون الغناء مناسباً مع الموسيقى الكلاسيكيّة المضبوطة على القواعد. ونحن نعلم أنّ الغناء كالموسيقىٰ فنّ جميل مهتمّ به، وصناعة خاصّة مبنيّة

---

١. رسالة الروضة الغناء، طبعت في مجلة نور علم، العدد المسلسل ١٦.

على قواعد مقرّرة، متناسبة، منظّمة بين النغمات والأصوات، موجبة للخفّة والطرب، ولذّة السماع. وكلّ تلك القواعد والأُصول ظريفة متناسبة متلائمة، وهو الشأن في كلّ جميل، والجمال الحقيقي يتحقّق بالتناسب والتلائم، ولكن رعاية الدقّة الكاملة في قواعد الموسيقى وأنغام الغناء لايفيد ناشئاً بالنسبة إلى تحقّق معنى الغناء عرفاً، وتشخيص موضوع الغناء المحرّم شرعاً، لايكون بنظر متخصّصي أهل الموسيقى وأساتيذهم؛ لأنّهم ينظرون إلى الغناء كفنّ جميل من الفنون الجميلة، ويراعون فيه الميزان الفنّي لاالغناء العرفي؛ فربّما يكون الغناء غناءً عرفاً ومحكوماً بالحرمة؛ لترتّب آثارها عليه بنظر العرف دون أهل الخبرة والفنّ.

تعريف الإمام الخميني

وينبغي لنا الآن أن ننقل تعريف الغناء بما ذكره الإمام الخميني بقوله: «إنّه صوت الإنسان الذي له رقّة وحسن ذاتي ـ ولو في الجملة ـ وله شأنيّة إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف النّاس».

وقد أحكم تعريفه بقوله فخرج بقيد الرقّة والحسن صوت الأبحّ الرديء الصوت.

وإنّما قلنا: له شأنيّة الإطراب؛ لعدم اعتبار الفعليّة بلا شبهة، فإنّ حصول الطرب تدريجيّاً قد لايحصل بشعر وشعرين، فتلك الماهيّة ولو بتكرار أفرادها لها شأنيّة الإطراب، وهذا بوجه نظير ما ورد في المسكر بأنّ ما كان كثيره مسكراً فقليله حرام. وماهية الغناء كذلك، فلا ينافي عدم مطربيّة بعض مصاديقه فعلاً، وقيّد التناسب لأجل أنّ الصوت الرقيق الرخيم إن لم يكن فيه التناسب الموسيقي، لايكون مطرباً ولا غناءً، بل لايتّصف بالحسن حقيقة، فالمدّ الطويل لا يكون غناءً، ولا مطرباً ولو كان في كمال الرّقة والرخامة؛ ولو قيل: إنّه حسن يراد به رقّته ورخامته وصفاؤه الذاتي. والتقييد بشأنيّة الإطراب لمعرفيّة التناسب الخاصّ، أي التناسب الذي هو واحد من الألحان الموسيقيّة.

الإشكال في اعتبار الرقّة

وهذا التعريف لعلّه أحسن التعاريف؛ لأنّه منتقى من التعاريف الواردة، ولكنّا نقول: إنّ المراد من الرقّة في التعريف إن كان حسن الصوت وكون العطف عطفاً تفسيريّاً، فهو مقبول، وإن كان غيره فالظاهر أنّه غير معتبر بعد اعتبار الحسن الذاتي، وخشونة الصوت في قبال رقّته إن كانت بحيث توجب خروج الصوت عن الغناء، فهذا خروج موضوعي وإن لم توجب. وكان العرف يرى الصوت غناءً ـ ولو بدون رقّة ـ فيحكم بتحقّق الغناء، ويلزم عدم اعتبار الرقّة في تحقّق معنى الغناء عرفاً.

ثمّ لا إشكال أنّ المراد من الإطراب الشأني لمتعارف الناس هو الإطراب الخاصّ الذي ينشأ عن غناء مجالس اللّهو واللعب الذي يناسب الرقص وآلات الموسيقى، لا الطرب الحاصل من قراءة أشعار التغزّل العرفاني، والتعشّق إلى المبدأ الأعلى بصوت حسن، حتى من قراءة آيات قرآنية قراءةً مستحسنة شرعاً، لا بألحان أهل الفسوق والعصيان.

الغناء محرّم بإطلاقه

وما يهمّنا أن نشير إليه في المقام أنّ الغناء بقول مطلق وبلا قرينة صارفة أو معيّنة، حكم عليه بالحرمة في الروايات والأحاديث، ولم يدّعِ أحدٌ أنّ الشارع قد أتى بمعنىً جديد، واصطلاح خاصّ في قبال العرف ـ ولو مقيّداً للمعنى العرفي ـ فالغناء العرفي والشرعي هو المرتبة المحرّمة المخصوصة من الصوت الحسن بالشرائط والقيود المتقدّمة آنفاً. ولا يكون معنى الغناء العرفي أعمّ من الغناء الشرعي، ولا الشرعي مخصوصاً ومقيّداً بقيود خاصّة في قبال العرفي.

ويشهد على ذلك أنّا لا نرى مورداً وصف حسن صوت الائمّة الطاهرين

والأتقياء الكاملين والقرّاء الكرام بأنّه تغنّي بصوت حسن جميل، بل التعابير من قبيل أنّه كان حسن الصوت، جميل القراءة، جيّد اللّحن، وأمثال ذلك، ويقال فيمن يقرأ القرآن بألحان الغناء: أإنّه يقرأ القرآن أم يتغنّى؟ مستهزئاً به.

وأمّا من لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا، فهو بمعنى آخر غير الغناء ـ وسيجيء بيانه في كلام سيّد أعلام الطائفة علم الهدىٰ (سلام الله عليه) في أماليه.

وبالجملة نحن نرى أنّ الغناء بما هو غناء بلا استثناء وتخصيص، وقع موضوعاً للحرمة بلا تكلّف، وبلا قرينة على كون المراد مفهوماً في قبال المفهوم اللّغوي والعرفي، فلابدّ من أن تكون لفظة «الغناء» حقيقةً في الغناء المحرّم، وإن لم يكن كذلك، فهو منصرف قطعاً إليه، بحيث صار حقيقةً فيه، مستغنيةً عن إقامة القرينة على ذلك؛ ويشهد على هذا إطلاق كلمة «الغناء» بدون تقييد في كلمات الائمّة المعصومين، وكلمات الأصحاب قديماً وحديثاً، ولم ينبّه أحد على خلافه، مثل عبارة رواية «قلت: إنّ العباسي ذكر أنّك ترخّص في الغناء» أو رواية الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام: «الغناء عشّ النفاق». وفي روايات أُخرى «الغناء رقية الزنى». «والغناء ممّا أوعد الله عليه النار». و «المغنيّة ملعونة، ملعون من أكل كسبها» و «أجر المغنّي والمغنيّة سحت». و «استماع الغناء واللّهو ينبت النفاق في القلب. كما ينبت الماء الزرع». و «بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك». «شرّ الأصوات الغناء» وغيرها من العبارات.

آلات الغناء المختصّة والمشتركة

وسيجيء تفصيل الكلام بأنّ مقتضى هذا الظهور موضوعيّة نفس الغناء بذاته في الحكم من دون تقييد بكونه مرافقاً مع سائر المحرّمات التي ترافق، وتناسب مجلس الغناء، كالخمر، والرقص، والغواني، والجواري، والنساء السافرات. وتلك المرافقات كلّ منها محكم بالحكم الخاصّ المتعلّق به من الحرمة وغيرها، كآلات الموسيقىٰ،

فإنّها مختلفة فبعضها مختصّ بمجالس اللّهو واللّغو والطرب والرقص والغناء المحرّم، وبعضها مشترك بين مجالس المعصية وغيرها، مثل: موارد التعزية، واستعراض الجيش، وعرصات الحرب. فهذه الآلات ليست محرّمة بإطلاقها، بل تابعة للغناء المرافق لها.

ثمّ لا إشكال في فعليّة حرمة الغناء، وتنجّزها عند العلم بكون المصداق والمورد غناءً، كما هو الشأن في فعليّة كلّ حكم بفعليّة موضوعه.

حكم الغناء في موارد الشبهات

وأمّا لو قلنا بأنّ للغناء مصاديقَ مشكوكةً أيضاً، كسائر المفاهيم والعرف مشتبه في بعض هذه المصاديق أيضاً؛ فمقتضى المصاديق المشكوكة والشبهات الموضوعيّة والمفهوميّة، هو التمسّك بأصل البراءة والحلّيّة، كما هو الشأن في سائر الشبهات الموضوعيّة والمفهوميّة، ولكنّ الإنصاف أنّ في بعض المصاديق والموارد التي يتحيّر فيها غالب المتديّنين المتمسّكين بأصل البراءة والحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة أيضاً لاينبغي ترك الاحتياط، حيث إنّها من الموارد التي لايعلم حالها إلّا بالفحص الدقيق، ولا يحصل الظنّ القويّ والوثوق بحقيقتها إلّا بعد النظر العميق، فتكون من الموارد التي يجب فيها الفحص، ولا تجري فيها البراءة، وجواز التغنّي في بعض الأوقات، كالموارد المشكوكة، لاينافي مع حزازة العمل، وسفالة الغناء، لكونه لغواً، والمؤمنون عن اللّغو معرضون.

حرمة الغناء ذاتيّة

ثمّ لايخفىٰ بما ذكرنا سابقاً أنّ المستفاد من عمومات الغناء هو الحرمة الذاتيّة للغناء، وانضمام سائر المحرّمات إليه يزيد في حرمته وشناعته.

وربّما نسب إلى بعض الأعلام الأساطين عدمُ الحرمة الذاتيّة للغناء، بل هو محرّم

بسبب انضمام سائر المحرّمات إليه، كآلات اللّهو، ودخول الرجال على النساء، والكلام الباطل.

وربّما أساؤوا والأدب إلى ساحة المحقّقينِ العظيمَين: الملّا محسن الكاشاني (صاحب جامع الوافي وغيره) والمحقّق السبزواري (صاحب كفاية الأحكام) وطعنوا عليهما بإنكارهما حرمة الغناء، وتخصيصهما الحرمة بمقارناته وملازماته. فينبغي لنا نقل كلامهما، وبيان المراد منه، وفي مستندهما.

كلام الفيض

قال المحقّق الكاشاني (أعلى الله مقامه) في جامعة الوافي بعد نقل روايات الباب:

والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاصُ حرمة الغناء، وما يتعلّق به من الأجر، والتعليم، والاستماع، والبيع، والشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أُميّة، وبني العبّاس من دخول الرجال عليهنّ، وتكلّمهنّ بالأباطيل، ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله عليه السلام: «بالتي يدخل عليها الرجال». قال في الاستبصار

بعد نقل ما أوردناه في أوّل الباب: الوجه في هذه الأخبار الرخصة فيما لا يتكلّم بالأباطيل، ولا يلعب بالملاهي والعيدان وأشباهها، ولا بالقضيب وغيره، بل يكون ممّن يزفّ العروس، ويتكلّم عندها بإنشاد الشعر، والقول البعيد عن الفحش والأباطيل. وأمّا ما عدا هؤلاء ممّن يتغنّين بسائر أنواع الملاهي، فلا يجوز على حالٍ، سواء كان في العرائس أو غيرها. ويستفاد من كلامه أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتماله على أفعال محرّمة، فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك، جاز.

وحينئذٍ، فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس، ولا سيّما قد وردت الرخصة به في غيره إلّا أن يقال:

إنّ بعض الأفعال لاتليق بذوي المروّات ـ وإن كان مباحاً ـ فالميزان فيه حديث «من أصغى إلى ناطق فقد عبده». وقول أبي جعفر (صلوات الله عليه): «إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟» وعلى هذا فلا بأس بسماع التغنّي بالأشعار المتضمّنة ذكر الجنّة والنّار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبّار، وذكر العبادات، والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات ونحو ذلك، كما أُشير إليه في حديث الفقيه بقوله‌ﷺ: «فذكّرتك الجنّة»؛ وذلك لانّ هذه كلّها ذكر الله تعالى، وربّما ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾.[١]

وبالجملة، لايخفى على ذوي الحجىٰ بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء من باطله. وإنّ أكثر ما يَتَغنّى به المتصوّفة في محافلهم من قبيل الباطل.

انتهى كلامه بتمامه أعلى الله مقامه.

وقال الشيخ‌ﷺ: «لولا استشهاده بقوله‌ﷺ: «ليست بالتي تدخل عليها الرجال» أمكن بلا تكلّف تطبيق كلامه على ما ذكرنا من أنّ المحرّم هو الصوت اللّهوي الذي يناسب اللعب بالملاهي، والتكلّم بالأباطيل...» واستشهاده بالرواية... ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه؛ فإنّ صوت المغنّية التي تزفّ العرائس على سبيل اللّهو لامحالة ولا قلنا بإباحته فيما يأتي كنّا قد خصّصناه بالدليل».

ولكن لايخفى عليك عدم ملائمة انطباق مختار الشيخ مع ما يصرّح به‌ﷺ بقوله: «على النحو المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهنّ، وتكلّمهنّ بالباطل، ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصب، وغيرهما، دون ما سوى ذلك» من أنواعه، فكلامه صريح في التفصيل بين أفراد الغناء من حيث الحلّيّة والحرمة، ومقتضى كلامه‌ﷺ تقسيم الغناء إلى أفراد محلّلة، كالمقترن بذكر الجنّة والنّار،

---

١. الزمر: ٢٣.

والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبّار، وذكر العبادات والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات. وأفراد محرّمة كالمقترن بالمحرّمات والملاهي والعيدان والقصب والتكلّم بالأباطيل، واختلاط الجنسين في مجالس الأُنس والسهرات.

كلام المحقّق السبزواري

ونسب هذا القول إلى المحقّق السبزواري صاحب الكفاية أيضاً. وقال الشيخ: إنّ الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره أنّ الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بغير القرآن، وحمل ما يدلّ على ذمّ التغنّي بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللّهو كما يصنعه الفسّاق في غنائهم ويؤيّده رواية عبدالله بن سنان المذكورة «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر». و «سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء».

وثاني الوجهين: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في زمن الأمويّين والعبّاسيّين بمقتضى شيوع الغناء على سبيل اللّهو من دخول الجواري وغيرهنّ في مجالس الفجور، والخمور، والعمل بالملاهي، والتكلّم بالباطل، وإسماعهنّ الرجال في ذلك الزمان، فحمل المفرد المعرّف (يعني لفظ الغناء) على الأفراد الشائعة في الزمان المذكور غير بعيد. وأيّد المحقّق السبزواري هذا الحمل برواية عليّ بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به مالم يُعصَ به».[1] ورواية «اقرأوا القرآن» الآنفة الذكر، ورواية أبي بصير

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٨٥.

«ليست بالتي يدخل عليها الرجال» وقال‌ؒ: إنّ فيه (أي في قول الإمام) إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأُمور المحرّمة المقترنة به، كالالتهاء وغيره إلى أن قال: «إنّ في عدّة من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه لهواً باطلاً، وصِدْقُ ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقروّة بالأصوات الطيّبة المذكّرة للجنّة، المهيّجة للإشواق إلى العالم الأعلى محلّ تأمّل. على أنّ التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة المتواترة الدالّة على فضل قراءة القرآن والأدعية والأذكار بالصوت الحسن، مع عمومها وكثرتها وموافقتها للأصل.

والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه، فإذاً لاريب في تحريم الغناء على سبيل اللّهو، والاقتران بالملاهي ونحوهما» لأنّه مادّة افتراق روايات المنع. وفي غير هذه الصورة إنّ تحقّق إجماع فهو، وإلّا فالحكم هو الإباحة، وطريق الاحتياط واضح. انتهى كلاما المحقّقين الفيض والسبزواري رحمهما الله.

وقد طعن الأصحاب في شأن هذين المحقّقين الورعين؛ لحكمهما بحلّيّة الغناء ذاتاً، وحرمة مقارناته. ودعوى جواز التغنّي بالقرآن، واستثناء حرمة الغناء فيه من قِبَل المحقّق السبزواري.

وقال المحقّق البهبهاني‌ؒ في حواشي المسالك:

> وصاحب الكفاية استثنى الغناء في القرآن، وسمعت أنّ الفضلاء كتبوا رسائل كثيرة أزيد من عشرين رسالةً ردّاً عليه كلّهم تلامذة وحيد عصره، وفريد دهره الآقا حسين الخوانساري‌ؒ، كلّهم كانوا من أوحديّ الزمان، وقد عرفت أنّ أحداً من فقهائنا ما استثنى هذا، بل المحقّق وجماعة ممّن تأخّر عنه حكموا بحرمة الغناء في القرآن. انتهى.

التعرّض لعبارة الفيض

ولنرجع إلى عبارة الفيض وهي قوله: «دون ما سوى ذلك» من أنواعه وكذا قوله‌ؒ: «فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز». وقد نقل الشيخ‌ؒ كلام الفيض بعبارة

«وإلّا لهو في نفسه غير محرّم». ولا يخفى أنّ عدم تحريم الغناء في نفسه محتمل لوجهين:

أحدهما: عدم اتّصاف الغناء بالحرمة أصلاً، وإنّما المتّصف بها ما اقترن به من الملهيات والمحرّمات. فالنهي عن تلك المجالس والملهيات والمقترنات، وعن الغناء باعتبار لزوم الاجتناب عنها، وإلّا فهو غير محرّم أصلاً.

ثانيهما: عدم اتّصاف الغناء بالحرمة بحسب الذات، لكنّه محرّم باعتبار اقترانه بتلك المحرّمات؛ بمعنى أنّ الغناء قد اتّصف بالتحريم أيضاً كتلك الملهيات والمحرّمات المقترنة به، فهو أيضاً معاقب عليه، كما أنّ كلّاً من الملهيات الأُخر معاقب عليها في حدّ ذواتها.

والكلام في أنّ ظاهر كلام المحدّث الكاشاني أهو الوجه الأوّل، أو الثاني؟ ويمكن ادّعاء ظهور كلامه في الثاني، أعني كون الغناء محرّماً إذا اقترن بالمحرّمات الأُخر بمقتضى ظهور كلماته في هذا، مثل قوله: «اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود» فإنّ ظاهره أنّ الغناء متّصف بالحرمة. وكذا قوله بعد ذلك: «دون ما سوى ذلك» من أنواعه، أي أنواع الغناء. فَيُوَجِّه الحكم إلى نفس الغناء ويدفعه عنه. وكذا قوله في آخر عبارته.

«وبالجملة، فلا يخفى على أهل الحجىٰ بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء من باطله».

وكذا نقول بمثل هذا في كلام المحقّق صاحب «الكفاية»﵀ مثل قوله: «والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللّهو». وكذا قوله: «فحمل المفرد المعرّف (يعني لفظ الغناء) على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد». وكذا قوله: «إنّ فيه إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأُمور المحرّمة المقترنة به». وظهور هذه الجمل في توجّه الحرمة إلى نفس الغناء ـ مضافاً إلى مقارناته ـ غير خفيّ.

ومن الشواهد القويّة على تعلّق الحرمة بنفس الغناء استثناء الفقهاء من أصحابنا الموارد المختلفة عن حرمة الغناء، كالتغنّي بالقرآن، أو المواعظ، أو ذكر الله تعالى، أو المراثي، أو الحدى، أو العرائس. ومثل هذا القول، أعني كون نفس الغناء محرّماً بشرط اقترانه بسائر الملهيات مسنداً هذا القول والفتوى إلى نظر فقهي اجتهاديّ، كدعوى قصور إطلاقات الحرمة، أو انصرافها، أو تعارضها ليس أمراً عجيباً؛ خلافاً للإجماع والمذهب، وموجباً للإساءة بساحتهما، والطعن في شأنهما، ولا يحتاج إلى الضوضاء.

فالصواب التمسّك بالبرهان في الجواب، كما فعله الشيخ الأنصاري، فالأولى والأحرى بنا أن نتوجّه إلى مستمسكاتهما في المقام، والجواب عنها، فنقول.

ظهور الروايات في الحرمة الذاتيّة

إنّ أوّل ما ينبغي التعرّض له قضيّة إطلاقات الروايات وظهوراتها في الحرمة الذاتيّة المطلقة بلا قصور فيها، وبلا سبب للانصراف عنها، فنقول:

لا إشكال في ظهور الروايات في الإطلاق، مثل: «الغناء شرّ الأصوات» و «عشّ النفاق». و «الغناء يورث النفاق، ويعقّب الفقر». و «الغناء رقية الزنى». و «الغناء داعية الزنى». وقلت: إنّ العبّاسي ذكر أنّك ترخّص في الغناء! فقال: «كذب الزنديق». وأمثال ذلك، مثل الروايات المفسّرة لقول الزور، أو شهادة الزور، أو لهو الحديث بالغناء. وتقدّم الكلام مفصّلاً في بيان كيفيّة دلالة الآيات على دخول الغناء في الزور، وشهادة الزور، ولهو الحديث.

وقد عرفت أنّ الغناء قد حمل بالإطلاق على الزور. وكذلك حمل القول الباطل، أو قول القائل: أحسنت للمغنّي، وشهادة الباطل كلّها على الزور بلاتكلّف، فلابدّ من أن يراد بالزور معنىً عامّاً يشمل الجميع. ومقتضى الحمل المذكور وصحّته الاتّحاد بين المبتداء والخبر ولو وجوداً. ومع صراحة الإطلاق واندراج كلّ تلك المعاني فيه،

كيف نرفع اليد عنه؟ بل مع صحّة مثل هذا الحمل وظهوره وإطلاقه في كلام المعصوم (سلام الله عليه) لايجوز الغضّ عن هذا الإطلاق، ولو لم يندرج الغناء في الزور، أو لم نعلم باندارجه فيه؛ لإمكان إلحاقه بالزور حكماً بمقتضى هذا الحمل وإن قلناسابقاً إنّ مقتضى ظهور الحمل بلا تكلّف وقرينة، واقتضاء الحمل الاتّحاد ولو وجوداً: كون الغناء مصداقاً حقيقيّاً للزور؛ ولازم ذلك سعة مفهوم الزور. وقد أشرنا سابقاً عند التعرّض بالروايات إلى إطلاقها، سيّما في صحيحة الصدوق عن يونس الذي نقلناها عن «الكافي» و «العيون» عند التعرّض بالروايات مفصّلاً، ولا حاجة إلى تجديد البيان.

وقد مرّ الكلام فيما أفاده الشيخ‌ؒ «أنّ الغناء من الملاهي وداخل في عمومات حرمة اللّهو». وقد تعرّضنا مفصّلاً لحرمة اللّهو، وسعة دائرتها ولكلام الشيخ‌ؒ. هذا، وربّما قالوا مستشكلاً في المطلب دفعاً للإطلاقات، وبانصرافها إلى الغناء المتعارف المعهود في زمني السلطتين الفاسدتين، بنى أُميّة وبني العبّاس، حيث إنّ الغناء في تلك الأزمنة كان مقارناً مع أنواع المعاصي والملاهي، وارتكاب القبائح والفواحش، والخلوة مع الغلمان والجواري الغانيات، والتغنّي بالأشعار المهيّجة والمورثة لإثارة الشهوة والزنى. هذا.

ولكن لايخفى أنّ ظواهر بعض الروايات تنافي هذا الانصراف، مثل: الحسنة الموثّقة رواية عبد الأعلى قال: سألت أباعبدالله‌ؑ عن الغناء، وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله‌ﷺ رخّص في أن يقال: «جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحيّكم» فقال: «كذبوا. إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وَما خَلَقْنَا ٱلسَّماءَ وَٱلأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُم الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ﴾ ـ ثمّ قال: ـ ويلٌ لفلان ممّا يصف رجل لم يحضر المجلس».[١]

---

١. «المصدر»، ص ٢٢٨، ح ١٥.

ومن الواضح ظهور الكلام في عدم اقتران سائر الملهيات بقول: «جئناكم جئناكم» مع عدم كون أغلب تلك الملهيات في زمن الرسولﷺ بحيث تكون موجبةً للانصراف.

وقد أشرنا سابقاً أنّ القول المشار إليه في الرواية ليس قولاً باطلاً، بل شريفاً كريماً بمقتضى التحيّة فيها. فعدم الترخيص من أجل الكيفيّة المحرّمة الباطلة. فالغناء محرّم بذاته، سواء كان من جهة مضمونه ومدلوله، أو من جهة كيفيّته وأدائه.

ويمكن أن يدّعى مثل الظهور في بعض الروايات الأُخر، مثل صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه، قال: «لا».[1] حيث إنّ ظهور الرواية في تعمّد الرجل الغناء فقط دون انضمام سائر المحرّمات إليه.

ومثل هذه الروايات شواهد على عدم مجال لقبول دعوى الانصراف في سائر الروايات وإن كان ظاهرها ذلك؛ لحكومة هذه الروايات المطلقة غير القابلة للانصراف عليها؛ وذلك لكون الروايات المطلقة كالمفسّرة لظواهر غيرها مع أنّ أصل دعوى الانصراف منظور فيه؛ لأنّ كثرة أفراد طبيعة مطلقة توجب انصراف المطلق حيث تكون الكثرة قرينةً عرفيّةً معتمدة عليها في تقييد ذلك المطلق حتى يصير المطلق مقيّداً بالتفاهم العرفي.

والعجب أن يدّعىٰ كون حرمة الغناء عند اقتران هذه الملهيات المحرّمة بحيث تكون هي السبب لحرمة الغناء، مع أنّ مقتضى كثير من الروايات أنّ التورّط في الملهيات بسبب اقتضاء ذاتيّة الغناء لذلك. فإنّ ذات الغناء شرّ الأصوات، وعشّ النفاق، ورقية الزنى وداعيته، ومورث الفقر. فاقتضاء الغناء هو جلب الملهيات، وجذب المحرّمات إليه دون العكس، ولذا انجرّ الغناء الجاهلي إلى مفاسد وقبائح وفواحش العهدين الخبيثين: الأموي والعبّاسي (لعنة الله عليهم أجمعين).

---

١. المصدر، ص ٢٣٢، ح ٣٢.

وقد نقل في التاريخ عن «ليالي بغداد الحمراء»: إنّ في العهد العبّاسي كانت قرابة ثلاثة آلاف جارية مغنّية يغنّين في الليالي المقمرة فوق دجلة في قوارب عيش وسرور، ولذّة وخمور، وسيجيء الإشارة إلى هذا عند استثناء مغنّية الأعراس والزفاف خاصّة.

الاستشهاد لتقييد الإطلاقات

وأمّا الاستشهاد بالروايات لتأييد المحقّقينِ: الكاشاني والسبزواري (رحمهما الله)، فهو أيضاً غير مفيد لتقييد إطلاقات الحرمة، فينبغي النظر إلى تلك الروايات:

منها: صحيحة أبي بصير، قال أبوعبداللهﷺ: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال». والرواية ونظائرها في «الوسائل»[1]. قدّمنا الصحيحة على غيرها؛ لكونها أصحّ وإن استشكل فيها بالضعفِ تارة: بأبي بصير، وأُخرى، بعليّ بن أبي حمزة، وثالثة: بحكم الحنّاط، ولكن الشيخ‏ يقول في آخر البحث: إنّ الإنصاف أنّ سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير، إلّا أنّه لايخلو من وثوق، وعلى كلٍّ، غاية ما يقال في ظهور جملة: «وليست بالتي يدخل عليها الرجال» في التقييد والعلّيّة. فالجملة بمنزلة تعليل حرمة غناء المغنّية، وحرمة أجر غنائها من جهة دخول الرجال على النساء، وعدم حرمة الغناء بذاته.

ولكن هذا الظهور مخالف لجميع ظواهر الإطلاقات، والأدلّة المتقدّمة الدالّة على حرمة الغناء بذاته، كرواية نصر بن قابوس، قال: سمعت أباعبداللهﷺ يقول: «المغنّية ملعونة، ملعون من أكل كسبها» في خصوص المقام، والرواية مطلقة غير مقيّدة.

وكذا مضمون التعليل المذكور مخالف للإجماع المدّعىٰ محصّله ومنقوله من أساطيننا العظام. وما يسهّل الخطب في الرواية أنّ مثل هذا المضمون وارد في رواية

---

١. المصدر، ص ٨٤.

أُخرى لأبي بصير، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن كسب المغنّيات، فقال: «التي يدخل عليها الرجال الحرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾».[1]

وجملة «التي يدخل عليها الرجال» مقدّمة على «التي تدعى إلى الأعراس»، والظاهر وحدة مضمون الروايتين، فلا تعليل بين الجملتين المذكورتين، وظهور الروايتين في إفادة حكمين: أحدهما: استثناء خصوص غناء مغنّية الأعراس والزفاف خاصّة عن عموم مضمون رواية نصر بن قابوس التي نقلنا إطلاقها آنفاً، ومضمون رواية حكم الحنّاط عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المغنيّة التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها».

وثانيهما: حرمة غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال بلا مفهوم لذلك؛ صوناً عن التناقض في الروايات وصدرها وذيلها.

وذكر خصوص دخول الرجال على مغنيّة الأعراس والزفاف دون سائر المحرّمات؛ لأجل غلبة هذا الأمر عند هذا الأمر. ولكن ذكره في الرواية بعنوان كونه أحد مصاديق اشتراء لهو الحديث؛ للإضلال عن سبيل الله، فالمستثنى على تقدير القول به هو غناء المغنّية في الأعراس بشرط عدم اكتنافه بمحرّم آخر من التكلّم بالأباطيل واللّعب بآلات الملاهي المحرّمة. ودخول الرجال على النساء، كما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولا يخفى أنّ تقيّد حرمة غناء المغنّية باقتران سائر المحرّمات إليه، مثل: دخول الرجال عليها حتى لو ادّعينا ظهور «وليست بالتي تدخل على الرجال» في التعليل، وتقييد الحكم تأييداً له مخالف لجميع الأدلّة الدالّة على أنّ الغناء حرام، ومخالف للإجماع، بل ادّعى الاتّفاق على حرمة غناء المغنّية حتى في

---

١. المصدر.

الأعراس والزفاف بلا استثناء له. وسيجيء تفصيل الكلام في هذا الاستثناء، كما أشرنا إليه سابقاً.

وممّا يمكن أن يستعان به على مدّعى المحقّقين المذكورين ظاهر رواية عليّ بن جعفر عن أخيه على ما رواه في الوسائل [عن] عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه‌عليه السلام، قال: سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به ما لم يُعصَ به». ورواه عليّ بن جعفر في كتابه، إلّا أنّه قال: «مالم يزمر به».

أقول: هذا مخصوص بزفّ العرائس والفطر والأضحى إذا اتّفق معه العرس، ويمكن حمله على التقيّة، ويحتمل غير ذلك انتهى ما في الوسائل.

ومن المحتمل جدّاً أن تكون رواية عليّ بن جعفر عين الرواية الأُولى إلّا أنّ في الثانية «مالم يزمّر به» وفي الأُولى «مالم يعص به». وقالوا: إنّ الرواية الأُولى ضعيفة بعبدالله بن الحسن؛ لكونه مجهولاً، وهو مقبول؛ لكثرة روايته عن عليّ بن جعفر والرواية متلقّاة بالقبول. ونقل الشيخ‌قدس سره عن الكفاية عدم إبعاد إلحاقها بالصحاح.

وغير خفي أنّ ظاهر سؤال عليّ بن جعفر عن صلاحيّة الغناء في خصوص الفطر والأضحى والفرح، أنّه عارف بحرمة الغناء، وعدم صلاحيّته في غير هذه الموارد، ولكنّه تردّد في صلاحيّة الغناء بمناسبة عيدي الفطر والأضحى أو الأعياد الملّيّة التي عبّرت عنها بالفرح، أو قياساً بالأعراس والزفاف.

وإن قلنا بأنّ الظاهر هو معرفة عليّ بن جعفر بحرمة الغناء، فلا يناسب مع كون المراد من السؤال الصوت الحسن الأعمّ من الغناء المحرّم، كما أفاده الشيخ الأعظم‌قدس سره، بل الظاهر سؤاله عن جواز الغناء في العيدين. وما يمنع عن إمكان كون الغناء في الأعياد وأيّام الفرح جائزاً بحسب ذاته؟ مالم يقترن بمعصية مرافقة له، مثل: المضامين الركيكة المثيرة للشهوة والخلاعة والفحش والكذب، والإيذاء والإهانة وغيرها من المحرّمات كالمزامير والعيدان والقصب.

والإنصاف أنّ ظهور الباء في «مالم يعص به» في قوله‌ﷺ: «لا بأس به مالم يعص به» في السببيّة أو الاستعانة، والضمير راجع إلى الغناء، فالمعنى لا بأس بالغناء مالم يعص بنفس الغناء، أي مالم يصل إلى حدّ المعصية.

والمراد بقوله‌ﷺ: «مالم يزمّر به» مالم يتغنّ في المزمار أو غنّى بالمزمار. فمقتضى التعبير الأوّل حرمة الغناء بذاته بخلاف الثاني؛ لتوجّه الحرمة من جهة التغنّي بالمزمار، أو ترجيع الغناء ترجيع المزمار بأي معنى نفسّر مالم يزمّر به. وعلى كلٍّ لابدّ من أن يكون المراد من الغناء الذي سئل عن صلاحيّته أعمّ من الغناء المحرّم، وحيث قلنا: إنّ الغناء بقول مطلق محرّم بحسب الأدلّة، فمثل هذه التعبيرات الواقعة في الروايات، أعني كونه محرّماً ومحلّلاً حسب النظر العرفي والإطلاق المسامحي، أو حسب نظر السائل من إطلاق الغناء على مطلق الصوت الحسن. ومثل هذه الرواية مع عدم الدلالة على حلّيّة الغناء في العيدين الشريفين، وعدم الدلالة على استثناءٍ عن الغناء المحرّم هل تصلح أن تكون مقيّدة للمطلقات الكثيرة؟ أو مخصّصة للعمومات الواردة، سيّما بعد تجويز الغناء المحرّم الملهي في اليومين المعدّين لطاعة الباري، والتوجّه إليه، والصلاة، والأدعية والأذكار، وعدم القائل بمثل هذا الجواز والاستثناء بين فقهائنا الأكارم.

فظهر أنّ مثل هذه الروايات أيضاً لا تكون منافية لحرمة الغناء الذاتية، بل مؤيّدة لها ولايكون استثناء عن إطلاقاتها ومطلقاتها.

توهّم التعارض بين الأدلّة

وربّما يتمسّك ـ تأييداً لما أفاده المحقّق السبزواري من استثناء الغناء بالقرآن ـ بعمومات أدلّة قراءة القرآن وحسن الصوت فيها، أو قل بجواز الغناء في قراءة القرآن، وزد عليه جوازه في المراثي والنوحة على الائمّة المعصومين المظلومين (صلوات الله عليهم أجمعين) تمسّكاً بعمومات أدلّة

قراءة القرآن والإبكاء والرثاء. وحيث إنّ بين هذه الأدلّة والعمومات الناهية عموم من وجه.

وقالوا إنّ مقتضى القاعدة بعد التعارض بينهما التساقط والرجوع إلى الأصل وهو الجواز في موارد الاجتماع، كقراءة القرآن والمراثي باللحن الغنائي وإن كان لنا في هذه القضيّة ـ أعني كون القاعدة عند التعارض التساقط ـ نظر وسنبيّنه.

ولا يخفى أنّه لو قلنا بوقوع مثل هذا التعارض، فيلزم المشي عليه أيضاً عند توجّه سائر المستحبّات إلى الغناء، كإكرام الضيف، وإدخال السرور في قلب المؤمن بالغناء وحتى بسائر المحرّمات، بل يلزم توسعة مثل هذا الجواز عند تعارض كلّ دليل في المستحبّات مع أدلّة المحرّمات، إذا كان بينهما عموم من وجه. ومقتضى هذا جواز ارتكاب كلّ حرام صادف عنواناً استحبابيّاً، بل قس على هذا وقوع التعارض بين أدلّة المكروهات مع الواجبات والمحرّمات؛ فيلزم جواز ترك واجب معارض مع مكروه جائز الترك، أو فعل حرام معارض مع مكروه جائز الفعل.

وقال الإمام الخمينيّ بأنّ هذا مستلزم لفقه جديد واختلاف فيه. ولم يختلج ذلك التعارض والعلاج في ذهن فقهاء الشريعة وليس مبنى فقه الإسلام على نحوه، وهو كافٍ في فساد هذا التوهّم.

ولايخفى أنّ أدلّة حرمة الغناء عامّة ومطلقة آبية عن التخصيص والتقييد، وإطلاقات حسن قراءة القرآن والترجيع فيه والترتيل. وكذا أدلّة الإبكاء والرثاء مطلقات، ولاتعرّض لكلّ منهما بالآخر، ولاتكون هذه المطلقات في الطرفين ناظرة إلى حالات الأفراد والعوارض التي تعرض بعد، ولا تكون كلّ منهما ناظرة إلى الأُخرى، ولا فعليّة كلّ منهما، ولا تنجّزهما مقيّدة بفعليّة الأُخرى وتنجّزهما، ولابعدم فعليّتها ولا تنجّزها. فحرمة الغناء في المقام فعليّة منجّزة. واستحباب قراءة القرآن والرثاء على سيّد أُباة الضيم أبي عبدالله الحسين كذلك، ولا تعارض بين

الدليلين؛ وإنّما يقع التزاحم عند اجتماع فعليّة الحكمين في موارد الاجتماع، حيث إنّ بين موضوعي الحكمين عموم من وجه.

ومن الواضح عدم مجال لجريان البراءة عند التزاحم. وقضيّة التعارض بين الأدلّة ترجع في الحقيقة إلى التزاحم، حيث إنّ الفرض في باب التعارض شمول أدلّة الحجّية لكلا الطرفين المعارضين، والتعارض ينشأ من شمول أدلّة الاعتبار بلا تساقط في البين. مع الفرق في أنّ في باب التزاحم يدور أمر الامتثال بين التكليفين اللّذين يستدعيان الإطاعة والامتثال. وفي باب التعارض ليس كذلك؛ لأنّ مفاد أدلّة الاعتبار جعل الحجّيّة لا الحكم التكليفي المستدعي للامتثال، وينبغي لنا التعرّض لهذه القضيّة وبيان حقيقة قضيّة التعارض والأصل الأوّلي عندها ـ وإن كان محلّ هذا البحث في الأصول ـ فنقول:

التحقيق في مسألة التعارض

قد فصّلنا الكلام في المبحث الأُصوليّة في أنّ القول بكون الأصل الأوّلي في المتعارضين هو التساقط كلام سقيم وحرفٌ غير معقول؛ لانّ التعارض بين الحجّتين ومن أوصاف الدليلين بعد الفراغ عن دليليّتهما، وإلّا فالتعارض بين الخبرين اللّا حجّتين، أو بين الخبرين الحجّة واللاحجّة ليس تعارضاً بين الحجّتين ولا تردّد ولا تحيّر حينئذٍ؛ لعدم جواز الأخذ بالخبرين في الأُولى، ووجب الأخذ بالحجّة في الثانية.

ولا إشكال أنّ التردّد والتحيّر في مقام التعارض ينشأ من وجود الدليلين بعد ثبوت دليليّتهما، وعدم إمكان الأخذ والعمل بهما معاً في مقام العمل. فالتعارض وصف ولابدّ في تحقّقه من تحقّق الموصوف والموضوع قبله، ومن جهة وقوع التعارض دائماً بين الدليلين لا محالة قلنا بدخول مسألة التعادل والترجيح في المسألة الأُصوليّة.

فلا إشكال أنّ التعارض بين الحجّتين بعد شمول الأدلّة الاعتبار لكلا الطرفين.

فيما معنى التساقط حينئذٍ؟ لأنّه إن كان بمعنى التساقط عن الحجّيّة والخروج عن تحت أدلّتها فهذا خلف باطل، حيث إنّ التعارض نتيجة شمول أدلّة الحجّية لطرفي التعارض وإن كان بمعنى عدم القدرة على العمل بكليهما فصحيح، ولكنّه تزاحم في القدرة على العمل بأدلّة الحجّية لا التعارض.

وتوضيحاً لهذا نقول: إنّ حال أدلّة الاعتبار مثل سائر الأدلّة المتكفّلة لبيان سائر الأحكام الشرعيّة من أنّها يبيّن لنا تلك الأحكام من غير نظر إلى ابتلائه بالمزاحم في مقام الامتثال، أو الابتلاء بالمعارض في مقام الأخذ بالحجّية. وأدلّة الاعتبار إنّما تعطي الحجّية في حدّ نفسها بحيث يتحقّق في الأمارة والطريق شأنيّة الأخذ بهما، وصلاحيّة ذلك بالنسبة إليهما.

ولا إشكال أنّ الأخبار والأدلّة مطلقة من هذه الجهة، بل حيث إنّ التعارض من العوارض العارضة بعد الدليلين بعد حجّيتهما الشأنيّة، فلا يمكن للدليل التكفّل لبيان حال مورد التنافي والتعارض فإنّه في المرتبة المتأخّرة.

ومن الواضح أنّ شمول أدلّة الاعتبار والحجّيّة لكلا طرفي التعارض قد أوجب مثل هذا التعارض. وكيف يرتفع شمول أدلّة الاعتبار للمتعارضين؟ مع أنّ علّة التعارض ابتداءً شمول أدلّة الاعتبار لهما معاً. وكيف يستلزم وجود شيء عدمه، مع أنّه متحقّق وثابت؟

فالحقّ قياس باب التعارض بباب التزاحم، فإنّه بالنسبة إلى أدلّة الاعتبار من قبيل باب التزاحم مع الفرق بينهما بأنّ في باب التزاحم يدور أمر الامتثال بين التكليفين اللّذين يستدعيان الإطاعة والامتثال، وفي باب التعارض لايكون كذلك؛ لأنّ مفاد أدلّة الاعتبار جعل الحجّيّة لا الحكم التكليفي المستدعي للامتثال حتّى يقال بالتخيير عقلاً عند عدم ترجّح في البين.

نعم، التزاحم بين مؤدّى الخبرين، والمفروض صدق أحدهما وكذب الآخر. فلم يحرز جعلهما واستدعاؤهما للامتثال حتّى يدور الأمر بين التكليفين في مقام

الامتثال، بل الكلام في أصل الجعل فعلاً. وحيث إنّ أدلّة الاعتبار تنزّل الأمارة والخبر منزلة العلم تعبّداً، فحال الخبرين المتعارضين بمقتضى حجّيّتهما في جميع جهاتها الثلاث (الصدور، الدلالة، وجهة الصدور) كمورد قيام العلم الإجمالي بوجود حجّة للمولى في البين. وبمقتضى هذا العلم الإجمالي لايجوز التخطّي إلى ما ينافي مؤدّى الخبرين، ونفي القول الثالث ـ بناءً على ما ذكره المشهور ـ مبنيّ على التمسّك بالدلالة الالتزاميّة، وعلى ما اخترناه، مبنيّ على العلم الإجمالي التعبّدي بالحجّة. نعتذر عن طول الكلام في المقام، ولنرجع إلى ما كنّا فيه.

وقد أشرنا سابقاً أنّ حال المطلقات ـ الواردة في حرمة الغناء وفي استحباب قراءة القرآن والرثاء أو جواز النوح ـ حال التزاحم، وسنشير بعدُ أنّ هذه المطلقات ليست من قبيل العامّ والخاصّ، أو المطلق والمقيّد حتى يتمكّن الجمع بينهما جمعاً عرفيّاً مقبولاً، بل تزاحم بين الحرام والمستحبّ.

ولا إشكال في عدم مقاومة المستحبّ قبال الحرام في الامتثال، ودعوة صرف القدرة إليه دون الحرام، فإنّ الحاكم المطلق في باب الطاعة والعصيان هو العقل، وهو يحكم بلزوم صرف القدرة فيما ألزم الشارع فعله أو تركه، وأولويّة صرف القدرة فيما [هو] أولى وأحبّ للشارع أن يَفعَل أو يترَك.

عدم مجال للتزاحم بين الإلزامي وغير الإلزامي

ولا إشكال في عدم مقاومة غير الإلزامي مع الإلزامي، ومشكلة التزاحم تنشأ عن لزوم صرف القدرة في الطرفين اللّذين لايمكن صرف القدرة في كليهما، ولولا اللزوم لما كان مشكلة، حيث إنّ أحد الطرفين جائز الترك، ومع لزوم أحد الطرفين وعدم لزوم الطرف الآخر يحكم العقل بلزوم مراعاة الطرف اللّازم تركه أو فعله، وتمام الكلام في باب التزاحم، ولذا لايقاوم جميع المستحبّات في قبال الحرام، وسنتمّ الكلام عند المستثنيات.

وظهر إلى الآن سلامة إطلاقات حرمة الغناء وعموماتها عن أيّ تخصيص أو تقييد، وقد تمسّكوا للتخصيص أو التقييد ببعض الروايات التي توهِمُ جواز الغناء والترخيص فيه في بعض الموارد. والحقّ أنّ كلّها خارجة موضوعاً عن الغناء، وسنتعرّض لها عند ادّعاء مثل هذا الاستثناء. وتتميماً لهذا البحث نقول:

استفادة العموم من إطلاق لفظة الغناء

إن قيل: إنّ كلمة «الغناء» في الروايات مفردة مُحلّاة باللّام، وقد تقرّر في علم الأُصول بأنّها لاتفيد العموم، ولكنّا ذكرنا آنفاً أنّ ظهور الألف واللّام في الجنس، وظهور الكلام في تعلّق الحكم بنفس الطبيعة أينما تحقّقت، وملاحظة مساق كثير من الأخبار تعطي ثبوت الحكم له على وجه العموم، مثل قوله: «إذا ميّز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل. قال: قد حكمت» فالحكم بكون هذه الطبيعة من الباطل مقتضٍ لكون جميع ما يصدق عليه هذه الطبيعة، ويندرج تحتها باطلاً. وهذا غير قابل للترخيص فيه مادام متّصفاً بعنوان كونه غناءً، المقتضي لاتّصافه بالباطل. وكذلك الأخبار التي دلّت على أنّه من قول الزور المفسّر بالباطل، أو من لهو الحديث، فإنّها تفيد كون ما تصدق عليه طبيعة الغناء من اللّهو والباطل، فيكون آبياً عن التخصيص من جهة أنّ ما هو باطل ولهو لايرخّص فيه الشارع.

تجديد الكلام في موارد الشبهات

وبعد هذا التطويل بنا في المقام، ظهر الحكم وحدوده بحيث لم يبقَ في البين شبهة بالنسبة إلى أصل الحرمة الذاتيّة. ولعلّ أغلب المباحث والاختلافات الواقعة في المقام من جهة الاختلاف في سعة دائرة الموضوع وضيقها. وقد عرفت عدم تعيين الموضوع من الشارع، وإحالته إلى العرف.

نعم، في الروايات إشارات كثيرة إلى لوازم وآثار الغناء المحرّم وتبعاته. فإن كان

صدق عنوان الموضوع على مورد محرزاً متيقّناً، فلا إشكال في تنجّز الحرمة وفعليّتها؛ وإن كان الصدق المذكور مورد شكّ وشبهة، فالأصل البراءة؛ لاستلزام الشكّ في الموضوع الشكّ في توجّه الحكم وفعليّته والشبهة مجرى البراءة. سواء كان الشكّ في الشبهة الموضوعيّة مصداقيّة بحتة، أو مصداقيّة راجعة إلى الشبهة الحكميّة، أو كانت الشبهة مفهوميّة ناشئة عن سعة دائرة الموضوع وضيقها مفهوماً، فالقدر المتيقّن من فعليّة الحكم واشتغال الذمّة به هو المورد المتيقّن (صدق عنوان الموضوع عليه) وفي غيره تجري البراءة.

ولكن مع النظر إلى تشديد حرمة الغناء في الروايات «وأنّه أُمّ الخبائث». و «عشّ النفاق» و «رقية الزنى». ومع الشبهات الكثيرة التي ربّما تقع في سعة دائرة الموضوع وضيقها ـ سيّما بالنظر إلى فعليّة آثار الغناء وترتّبها في كثير من هذه الموارد المشكوكة ـ ينبغي الاحتياط في الموارد المشكوكة التي يقوى في النظر شمول الحكم لها، والاحتياط طريق النجاة.

وربّما يشتهي الإنسان الملهي بسماع كثير من الموارد المشكوكة غفلةً عن أنّ هذا الميل والاشتهاء يجرّه إلى هوّة الغناء المردي المهلك، بل قد مرّ الكلام منّا في الشبهات المصداقيّة قبلُ عند التعرّض لموضوع الغناء، وذكرنا أنّ بعض مثل هذه الموارد المشكوكة لعلّها من الموارد التي لايعلم حالها إلّا بالفحص الدقيق، ولايحصل الظنّ القوي والوثوق بحقيقتها إلّا بعد النظر العميق، فتكون من الموارد التي يجب فيها الفحص والاحتياط، ولا تجري فيها البراءة قبل تبيين حالها. ونسأل الله تبارك وتعالى الصون والحفظ عن الخطأ والزلل، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله.

حرمة أخذ الأُجرة على الغناء

وينبغي لنا ـ حينئذٍ قبل التعرّض لقضيّة المستثنيات عن حرمة الغناء ـ أن نشير إلى بعض المسائل المتعلّقة بالمقام:

لا إشكال [في] أنّ الحرام لايجوز أخذ الأجرة في قباله، كما أنّه لايجوز تعليمه وتعلّمه من أجل الارتكاب. وقد أشارت الروايات الواردة في المقام إلى «أنّ ثمن المغنّيات سحت، وشراؤهنّ وبيعهنّ كفر، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وثمنها وثمن الكلب سحت، والسحت في النّار».

وينبغي النظر إلى بعض هذه الأُمور سيّما التعليم، حيث إنّ الطرق متعدّدة، وربّما يفترق الحكم، فإنّ تعليم الغناء ربّما يكون بنفس الغناء بأن يغنّي الأُستاذ ويتغنّى المتعلّم المغنّي على نمطه، فهذا لا إشكال في حرمته؛ لكونه بنفسه غناءً، وأُخرى يكون بنحو توصيف كيفيّة الأداء، وبيان الأنغام الغنائيّة، فهذا التعليم لا حرمة فيه بنفسه ضرورة عدم صدور الغناء عن المعلّم.

فلو فرض كون التعليم والتعلّم لمجرّد الخبرة والاطّلاع على الفنّ لا للتغنّي، لميكن التعليم على هذا الوجه حراماً أيضاً؛ لعدم صدور الغناء عن المعلّم، وعدم كونه إعانة على الإثم والحرام.

وأمّا لو فرض كون التعليم لأجل تعاطي الغناء والاشتغال به، فهذا حرامٌ من باب الإعانة على الإثم؛ لكونه مقدّمة لتعلّم صاحبه والالتهاء به إن قلنا بحرمة مقدّمة الحرام.

[حرمة أخذ الأجرة على تعليم الغناء]

وأمّا حرمة الأُجرة، فلا إشكال فيها؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة ـ الناطقة بأنّ كلّ ما حُرّم فقد حَرم أخذ العوض عليه ـ حرمة أخذ الأُجرة على الحرام.

وفي محكيّ المنتهى: «تعلّم الغناء والأجر عليه حرام عندنا بلاخلاف؛ لأنّه فعل محرّم فيحرم التوصّل إليه». انتهى.

ولا فرق في حرمة الأُجرة بين التقاطع على الأُجرة وعدمه، كأغلب مجالس أهل الأُنس والهوى، وخصوصاً الأعراس؛ فإنّ الجلّاس والمستمعين كثيراً ما يعطون من يعجبهم تغنّيه أو إطرابه شيئاً التذاذاً بتغنّية؛ فالداعي إلى الإعطاء هو الغناء،

والمال في نظر المعطي عوض عنه من دون أن يملك المغنّي هذا المال شرعاً وإن أعطاه صاحب المال عن طيب نفسه؛ لعدم إمضاء المالك الحقيقي هذا القسم من النقل، ولكن لو تلفه لايكون ضامناً له؛ لتسليط صاحب المال إيّاه على هذا بسوء اختياره.

غناء غير المكلّفين

الأمر الثاني: لايحرم الغناء على غير المكلّفين كالأطفال والمجانين؛ لعدم توجّه التكليف إليهم، ولا يجب على الأولياء ردعهم عنه ما لم يشرفوا على البلوغ، وارتكاب المحرّم؛ لعدم تعلّق غرض الشارع بانتفاء وجود اللّهو واللّعب في الخارج بأيّ نحو كان، وإلّا وجب منع وجوده ولو من الآلات الموجبة لذلك من جمادٍ وحيوان وطير ونحوها، بل الظاهر تعلّق غرض الشارع بعدم اشتغال العباد بفعل اللّهو واللّعب وقول الزور، فالمبغوض هو المباشرة والاشتغال بالغناء، بخلاف الأُمور التي يأتي الفساد من نفس وجودها الخارجي، ولا يكون منشأ الفساد إلّا هو، كنبش القبور، ووقوع القرآن ـ نعوذ بالله ـ في العذرات، والزنى واللواط، وشرب الخمر.

[حرمة استماع الغناء]

وعلى هذا لايجب على الأولياء ردع الأطفال والمجانين؛ ولكن هل يجوز للمكلّفين استماع الغناء منهم؟ وهل أنّ ترخيص الشارع في الفعل ترخيص في الاستماع، أو أنّ الجواز والترخيص في المقام مجرّد عدم المنع لعدم التكليف؟ وهذا لا يلازم رخصة الاستماع مع إمكان دعوى دخول حرمة الاستماع مطلقاً تحت ترك الاستفصال في الروايات، بل إمكان دعوى كون نفس الاستماع لهواً ومندرجاً تحت قول الزور، بل ربّما يمكن أن نقول بعدم مجال للتوقّف والتردّد في أنّ استماع الغناء حرام مطلقاً، وأنّ ذلك من مسلّمات الأصحاب، وعليه عمل العلماء.

ولا يخفى هذا على مَن لاحظ الأخبار، كرواية عنبسة عن الصادق عليه السلام أنّه قال:

«استماع الغناء واللّهو ينبت النفاق في القلب، كما ينبت الماء الزرع».[١] أو قولهﷺ: «من ملأ مسامعه من الغناء لم يؤذن له أن يسمع صوت الروحانيّين يوم القيامة». ومع الاعتذار عن سوء الأدب في المقام، هل أنّ الغناء رقية الزنى؟ كما في الرواية، ولا تكون رقية تعاطي المغنّين غير البالغين، فالفساد مشترك في الغناء مطلقاً.

ما تُوَهِّم استثناؤه عن حرمة الغناء

وينبغي لنا الآن أن نرجع إلى ادّعاءِ وقوع الاستثناء عن حرمة الغناء، وقد ظهر لك إطلاق حرمة الغناء بذاته من دون استثناء أو تقييد. ولعلّ أغلبَ الخلافات في المسألة راجعٌ إلى الخلاف في الموضوع، وفي سعة دائرته وضيقها. وأنّ الاشتباهات والاختلافات ربّما نشأت عن تَوَهّمِ كونِ الموضوعِ أعمَّ من هذا، وقد أشرنا سابقاً أنّ لفظ «الغناء» قد أُطلِق في الروايات وأُريدَ منه الأعمّ من المحرّم والمحلّل، والقرينة على ذلك إباء الغناء المطلق في الروايات عن أيّ تقييد أو تخصيص.

[نسبة استثناء الغناء في القرآن إلى السبزواري]

ومع هذا قيل باستثناء موارد عن حرمة الغناء، ومن تلك الموارد ما سبق مفصّلاً من ادّعاء استثناء الغناء في القرآن من المحقّق السبزواري. وينبغي لنا الآن التعرّض للموارد التي ادّعي استثناؤها عن حرمة الغناء، فنقول:

قد عرفت سابقاً نسبة استثناء الغناء في القرآن إلى المحقّق السبزواري، وقد أطالﷺ الكلام في المقام بنقل الروايات الواردة في فضل حسن الصوت، واستحباب قراءة القرآن بالصوت الحسن.

ولا إشكال في محبوبيّة صوت الحسن، سيّما في قراءة القرآن الكريم، والدعاء، ولكنّ الكلام في تحقّق معنى الغناء المحرّم، والصوت اللّهوي في قراءة القرآن. وقد

---

١. الحدائق الناضرة، ج ١٨، ص ١٠٧. وفي وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٣٥، ح ١، باختلاف بسيط.

جُعِلَ الغناء في قبال الترجيع بالقرآن، وحسن الصوت في نفس هذه الروايات، ولذاترى من البديهي في نظر العرف المتشرّع أنّ كيفيّة قراءة القرآن تختلف عن الغناء، بل التغنّي به هتك له. وينبغي التعرّض لبعض هذه الروايات، فنقول:

محبوبيّة الصوت الحسن سيّما في القرآن

لاإشكال في محبوبيّة الصوت الحسن، سواء كان في القرآن أو غيره، مثل ما ورد في رواية أبي بصير «رجّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله عزّ وجلّ يحبّ الصوت الحسن يرجّع فيه ترجيعاً».[١] وفي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لم تُعْطَ أُمّتي أقلّ من ثلاث: الجمال، والصوت الحسن، والحفظ».[٢] وفي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّ من أجمل الجمال الشَّعر الحسن، ونغمةَ الصوتِ الحسنِ».[٣] والشَعر ـ بفتح الشين ـ بقرينة الجمال وأجمل الجمال.

ولا إشكال أنّ هذه الروايات مع إبائها عن التخصيص والتقييد لابدّ وأن لاتكون مغايرة ومعارضة للروايات الناهية عن الغناء مع إبائها عن التخصيص والتقييد أيضاً، فلابدّ من أن يكون حسنُ الصوتِ غيرَ الغناءِ المحرِّم.

قراءة القرآن بالحزن

ومن الروايات الواردة في المقام ما تحثّ على قراءة القرآن بالحزن، ويدلّ على فضيلة قراءة القرآن بالحزن ما عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ القرآن نزَلَ بالحزن فاقرأوه بالحزن».[٤] ولا إشكال [في] أنّ الحزن غير الطريب والتلحين بألحان أهل الكبائر

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٩.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٦١٥، ح ٧.

٣. المصدر، ح ٨.

٤. المصدر، ص ٦١٤، ح ٢.

والفسوق. ومعنى الحزن هذا في هذه الروايات ما عن حفص، قال: ما رأيت أحداً أشدَّ خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر، ولا أرجىٰ للناس منه، وكانت قراءته حزناً، فإذا قرأ فكأنّه يخاطب إنساناً.[١]

[استحباب تحسين الصوت]

ومن الروايات الواردة في المقام ما يحثّ على قراءة القرآن بحسن الصوت، وفضيلتها، واستحبابها ممّن رزق هذه الموهبة.

ومن هذه الروايات رواية عبدالله بن سنان عن النبيﷺ: «لكلّ شيء حلية، وحلية القرآنِ الصوتِ الحَسَنُ».[٢]

وفي رواية حسن بن عبدالله التميمي عن أبيه، عن الرّضاؑ قال: «قال رسول اللهﷺ: حَسّنوا القرآن بأصواتِكم، فإنّ الصوتَ الحَسَنَ يزيدُ القرآنَ حُسْناً».[٣]

وفي رواية النوفلي عن أبي الحسنؑ، قال: ذكرت الصوت الحسن عنده، فقال: «إنّ عليّ بن الحسين كان يقرأ القرآن فربّما يمرّ به المارّ فصعق عن صوته؛ إنّ الإمام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حُسنه».[٤] الحديث.

وفي الرواية عن أبي عبداللهؑ قال: «كان عليُّ بن الحسين أحسنَ الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقّاؤونَ يَمرّون به يستمعون قراءته».[٥]

وروى معاوية بن عمّار في الصحيح، قال: قلت لأبي عبداللهؑ: الرجل لا يرى أنّه صنع شيئاً في الدعاء والقرآن حتى يرجّع صوته فقال: «لا بأس، إنّ على بن الحسينؑ كان أحسنَ الناسِ صوتاً بالقرآن، فكان يرفع صوتَه حتى يسمعه أهل

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٧، ح ٣.

٢. المصدر، ص ٨٥٩، ح ٣.

٣. المصدر، ح ٦.

٤. الكافي، ج ٢، ص ٦١٤، ح ٤.

٥. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٩، ح ٤.

الدار، وإنّ أباجعفر كان أحسنَ الناسِ صوتاً بالقرآن ـ فقال: ـ إذا قام بالليل وقرأ رَفَعَ صوتَه فيمرّ به مارّ الطريق من السقّائين وغيرهم، فيقيمون، فيستمعون إلى قراءته».[١]

وعن طريق العامّة رواية البراء بن عازب، قال: قال رسول اللهﷺ: «زَيِّنوا القرآن بأصواتِكم».[٢]

تحسين الصوت غير الغناء

ولا إشكال [في] أنّ حسنَ الصوت وتزيينَه عند قراءة القرآن - وهو يزيد القرآن حُسناً ـ غير الغناء المناسب للمزامير والدفّ والموسيقىٰ والرقص. وقد ذكرنا آنفاً أنّ العرف المتشرّع العاشق للصوت الحسن والمفتّن به يتحاشى عن الغناء بالقرآن، ويراه هتكاً له.

وقد عرفت أنّ الروايات في كلا الطرفين [دالة على] استحباب تحسين الصوت وتزيينه عند قراءة القرآن، وكذا حرمة الغناء عموماً وإطلاقاً تأبىٰ عن التقييد والتخصيص، فلابدّ من أن يكون الغناء غيرحسن الصوت وتزيينه عند قراءة القرآن، ولذا لاتنافي بين الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء في القرآن وبين الروايات الدالّة على حسن الصوت الحسن في القرآن، واستحباب الترجيع في قراءته.

ومع إباء مطلقات الغناء المحرّم عن التقييد نعرف أنّ استعمال لفظة «الغناء» في هذه الروايات تسامح في أعمّ من الغناء اللّهوي أو الصوت الحسن، ونتيجة إطلاق الأخبار الناطقة بحرمة الغناء بقول مطلق وعمومها، احتياج الاستثناء والتقييد إلى الدليل المثبت لذلك، والأصل بقاء المورد المشكوك إخراجه تحت عموم الحرمة.

---

١. المصدر، ص ٨٥٨، ح ٢.

٢. بحار الأنوار، ج ٩٢، ص ١٩٠، ح ٢، طبعة إيران.

ما تُوُهِّمَ دلالتُه على جواز التغنّي في القرآن

ومن الروايات الواردة في المقام ما يدلّ على جواز التغنّي بالقرآن، مثل رواية عبدالرحمان بن ثابت، قال: قدم علينا سعد بن أبي وقّاص فأتيته مسلّماً عليه، فقال: مرحباً بابن أخي، بلغني أنّك حسن الصوت بالقرآن، قلت: نعم والحمدلله. قال: إنّي سمعت رسول اللهﷺ يقول: «إنّ القرآن نزل بالحزن فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم‌تبكوا فتباكوا وتغنّوا. فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا».

وفي «المجمع: «تأوّل بعضهم «تغنّوا به» بمعنى واستغنوا به، وأكثر العلماء على أنّه تزيين الصوت وتحزينه». انتهى.

ومثل هذه الرواية روايات أُخرى بهذا المضمون إلّا أنّها ساقطة سنداً، وعدم ورودها عن طريق الشيعة.

ولا يخفى أنّ تحسين الصوت غير التغنّي، وليست بينهما ملازمة، وأنت‌ترى سند الرواية، ولا يحتاج إلى البيان؛ وظهورها في وجوب التغنّي بالقرآن، وكيف يمكن أن نقول بخروج من لم يتغنّ بالقرآن، ولم يحسّن صوته، ولم يرجّع به، أو لم يتلذّذ بقرائته عن الانتساب، والتبرّك بالنّبي والإسلام على اختلاف المعاني التي ذكروها لـ «لم يتغنّ» وغير خفيّ أنّ عطف «تغنّوا به». على «فتباكوا» إشارة إلى تحسين الصوت وتحزينه لاعلى كيفيّة لهويّة مطربة.

وكيف يمكن أن يكون الترجيع في الروايات بمعنى التغنّي المعهود، وكون التغنّي في القرآن جائزاً؟ مع أنّه معارض لجميع الروايات الدالّة على حرمة الغناء الآبية عن التخصيص والتقييد، بل مضمونه مخالف للضرورة والإجماع، فإنّ الظاهر من الأمر بالتغنّي به محبوبيّة الغناء عندالله، وهو كما ترىٰ.

كلام علم الهدى في أماليه

وبهذه المناسبة لا بأس بالإشارة إلى مختار ما ذكره سيّد أعلام الهدى (سلام الله عليه) في أماليه (غرر الفوائد ودرر القلائد) بقوله الشريف تأويل خبر:

قال أبوعبيد القاسم بن سلام فيما يُروىٰ عن النبيّ ﷺ: «لَيس منّا مَن لم يَـتَغَنَّ بِالقرآن». قال: أراد يستغني به، واحتجّ بقولهم: تغنّيت تغنّياً، وتغانيت تغانياً، وأنشد بيت الأعشىٰ:

وَكُنتُ امْرُؤاً زَمَناً بَـالعِراقِ عَفيفَ المَناخِ طَويلَ التَغَنِّ

وقول الآخر:

كِلانا غَنيٌّ عَـنْ أخـيهِ حَـياتَهُ وَنَـحْنُ إذا مِـتنا أشَـدُّ تَـغانيا[1]

واحتجّ أيضاً بقول ابن مسعود: «من قرأ سورة آل عمران فهو غنيّ» أي مستغنٍ. وبالحديث الآخر: «نِعْمَ كَنْز الصُّعْلوك سورة آل عمران يقوم بها في آخـر اللـيل». والصُعلوك: الفقير.

واحتجّ بحديث آخر يروىٰ عن النبيﷺ وهو أنّه قال: «لاينبغي لحامل القرآن أن يظنّ أنّ أحداً أُعطيَ أفضل ممّا أُعطي؛ لأنّه لو ملك الدنيا بأسرها لكان القرآن أفضل ممّا ملكه».

واحتجّ أيضاً بخبر يرفعه عن عبدالله بن نهيك أنّه دخل علىٰ سعدٍ بيته، فإذا مثال رثٌّ ومتاع رثٌّ، فقال: قال رسول اللهﷺ: «ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن».

قال أبوعبيد: فذكره المتاعَ الرثّ والمثال الرثّ يدلّ عـلى أنّ التـغنّي بـالقرآن، الاستغناء به عن الكثير من المال، والمثال وهو الفراش. قال أبوعبيد: ولوكان معناه الترجيع لَعَظُمت المحنة علينا بذلك؛ إذ كان من لم يرجِّع بالقرآن فليس منهﷺ.

---

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١.

وذكر غير أبي عبيد جواباً آخر، وهو أنّه‌ﷺ أراد من لم يحسّن صوته ولم يرجّع فيه.

واحتجّ صاحب هذا الجواب بحديث عبدالرحمان بن السائب، قال: أتيت سعداً وقد كُفّ بصره، فسلّمت عليه، فقال: من أنت؟ فأخبرته، فقال: مرحباً. يابن أخي، بلغني أنّك حسن الصوت بالقرآن، وقد سمعت رسول الله‌ﷺ يقول: «إنّ هذا القرآن نزل بحُزنٍ، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا، فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا». فقوله: فابكوا» أو «تباكوا» دليل على أنّ التغنّي: التحنين والترجيع.

وروي عن النبيّ‌ﷺ أنّه قال: «لا يأذنُ الله لشيءٍ من أهل الأرض إلّا لأصوات المؤذّنين، والصوت الحسن بالقرآن». ومعنى قوله: «يأذن» يستمع له، يقال: أذِنتُ للشيء إذناً: إذا استمعت له.

وقد ذكر أبوبكر محمّدبن القاسم الأنباري وجهاً ثالثاً في الخبر قال: أراد‌ﷺ: من لم يتلذّذ بالقرآن ويَستَحله ويستعذب تلاوته كاستحلاء أصحاب الطرب للغناء والتذاذهم به.

وجواب أبي عبيد أحسنُ الأجوبة وأسلمها، وجواب أبي بكر أبعدها؛ لأنّ التلّذذ لايكون إلّا في المشتهيات، وكذلك الاستحلاء والاستعذاب. وتلاوة القرآن وتفهّم معانيه من الأفعال الشاقّة، فكيف يكون مُلذّاً مشتهىً؟

ويمكن أن يكون في الخبر وجه رابع خطر لنا، وهو أن يكون قوله‌ﷺ: «مَن لم يتغنّ» من غنى الرجل بالمكان: إذا طال مقامه به، ومنه قيل: المغني والمغاني. قال الله تعالى: ﴿كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا﴾[1] أي لم يقيموا بها.

فأمّا قوله‌ﷺ: «ليس منّا» فقد قيل فيه: إنّه لايكون على أخلاقنا. وقيل: إنّه أراد: ليسَ على ديننا. وهذا الوجه لايليق إلّا بجوابنا الذي اخترناه، وهو بعده بجواب أبي

---

١. الأعراف: ٩٢.

عبيد أبيق؛ لأنّه محال أن يخرج عن دين النبيّ ﷺ وملّته من لم يحسّن صوته بالقرآن و [لم] يرجّع فيه، أو من لم يتلذّذ بتلاوته ويستحلها. انتهى ما اخترناه من كلامه سلام الله عليه. وهذه التفسيرات والتصحيحات لعبارة الحديث مع قطع النظر عن عدم مقبوليّة سنده شاهدة على عدم مقبوليّة معنى التغنّي المعهود.

النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق

ومن الشواهد على عدم إمكان جواز التغنّي الحرام في قراءة القرآن، طائفة أخيرة في الروايات الناهية عن قراءة القرآن بألحان اهل الفسوق والكبائر.

وفي رواية محمّدبن يعقوب بسنده عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله ؑ، قال: «قال رسول الله ﷺ اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق وأهل الكبائر، وسيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانيّة والنوح ولا يجاوز حناجرهم، مقلوبة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم».[1]

ورواية حذيفة اليمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدي يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانيّة لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم».

والرواية الطويلة التي ذكرها الفيض ؒ في الصافي في ذيل قوله تعالى في سورة محمّد ﷺ: ﴿فَقَدْ جاءَ أَشْراطُها﴾ نقلاً عمّا رواه القمّي في تفسيره عن ابن عبّاس، قال: حججنا مع رسول الله ﷺ حجّة الوداع فأخذ بحلقة الكعبة ثمّ أقبل علينا

---

١. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٨.

بوجهه، فقال: «ألا أخبركم بأشراط الساعة»؟ - فكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان - فقال: بلىٰ يا رسول الله، فقال: «إنّ من أشراط القيامة إضاعة الصلاة - إلى أن قال: - فعندها يكون أقوام يتعلّمون القرآن لغيرالله، ويتّخذونه مزامير، ويكون أقوام يتفقّهون لغيرالله، ويكثر أولاد الزنى، ويتغنّون بالقرآن». الحديث.

وقال الشيخ؇ في المكاسب:

قال في الصحاح: اللحن واحدُ الألحان واللّحون، ومنه الحديث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب» وقد لحّن في قراءته إذا طرّب بها وغرّد، وهو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءةً أو غناءً - انتهى -... ومطلق اللّحن إذا لم يكن على سبيل اللّهو ليس غناء. هذا.

توهّم استثناء المراثي عن حرمة الغناء

ومن الموارد التي زُعِمَ استثناؤها عن حرمة الغناء الرثاء على سيّد أباةُ الضيم سيّد الكونين أبي عبدالله الحسين؈، ونقل الشيخ؇ توجيه المحقّق الأردبيلي؇ لهذا الأمر «بأنّ الإجماع في الجملة والقدر المتيقّن غير موارد القرآن والرثاء. والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً... والبكاء والتفجّع مطلوبٌ مرغوب وفيه ثواب عظيم. والغناء معين على ذلك، وأنّه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير. مضافاً إلى أنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب، بل ليس إلّا الحزن». انتهى.

وقال المحقّق المامقاني؇ في حاشيته على المكاسب:

إنّ استثناء الغناء في المراثي ـ وإن حكي قولاً ـ إلّا أنّ المولى المحقّق البهبهاني؇ قد حكم بشذوذة في حواشي المسالك حيث قال:

مع أنّا نرى أنّ المشايخ حكموا بحرمة الغناء مطلقاً، وربّما استثنوا بعض المواضع التي لايعرف لها دليل، ولم يشيروا إلى استثناء المراثي، كما هو المعروف في الكتب المعروفة المشهورة المتداولة بين الناس، وشذّ من استثنى. انتهى.

وأنّك قد عرفت فيما مضى إطلاق أدلّة الحرمة وعمومها بلا تقييد وتخصيص ـ حتى بالنسبة إلى القرآن الشريف مع كثرة الروايات الواردة في تحسين الصوت وتزيينه بالنسبة إلى قراءة القرآن ـ وهذه الأدلّة ظاهرة بل صريحة في التحريم مطلقاً، آبية عن التخصيص والتقييد، وكون البكاء والتفجّع على سيّد شباب أهل الجنة (عليه الصلاة والسلام) مطلوباً ومرغوباً، وفيه ثواب عظيم، فهو أمر مسلّم لاإشكال فيه، كما لا إشكال في تأثير الصوت الحسن وتزيينه في الرثاء والنياحة تأثيراً بارزاً وإنكاره إنكار للحسّ.

ولا إشكال في إعانته على البكاء والتفجّع على الحسين‌ؑ، وفي ترقيق قلوب عاشقيه والمتولّهين إليه، إلّا أنّ الصوت الحسن والمزيّن غير الغناء المعهود المحرّم، وغير ملائم معه، حتى على ظاهر المشهور من الترجيع المطرب؛ لأنّ الطرب الحاصل إن كان فرحاً وسروراً، فلا إعانة للتفجيع، وإن كان حزناً، فهو البكاء والتحزّن على فقد المشتهيات النفسانيّة، لا على مصائب أهل البيت. ومع صرف النظر عن هذا إنّك قد عرفت عموم أدلّة الحرمة وإطلاقها. وعلى تقدير الإعانة أيضاً لاينفع في جواز الشيء المحرّم كونه مقدّمة لمستحبّ أو مباح. ولا يمكن مزاحمة أدلّة الاستحباب لأدلّة الحرمة؛ لعدم قدرة الحكم غير الإلزامي لمزاحمة الإلزامي، وقد مرّ تفصيله سابقاً.

ردّ دعوى تعارف الغناء في المراثي

وأمّا دعوى تعارف الغناء وتعاطيه في المراثي من زمن المشايخ إلى زماننا هذا في بلاد الإسلام من غير نكير – وهو دليل على الجواز غالباً، كما قال به المحقّق الأردبيلي‌ؒ ـ فهو منظور فيه، وكيف نجمع بين دعوى هذه السيرة وبين حكم المشايخ بحرمة الغناء على الإطلاق من دون استثناء؟ فالحقّ المنع من ذلك.

والذي كان متعارفاً في محاضرهم ومجالسهم إنّما هو مالاغناء فيه.

وأمّا ما كان مشتملاً على الغناء لم يكن عمل العلماء والأتقياء الحضور والتأييد والسكوت، بل هم كانوا يعرضون عنه، ويقومون من ذلك المجلس، كما وقع كثيراً من العلماء في زماننا وسمعنا عملهم قبل زماننا. ولعلّ سكوت بعضهم من جهة الاشتباه في الموضوع أو الشكّ في تحقّقه، كما يقع هذا الشكّ كثيراً ما لأصحاب النظر.

وبعد إنكار هذه السيرة من مشايخنا العظام في القرون المتعاقبة كيف يمكن انعقاد مثل هذه المجالس بهذه السيرة؟ والرويّة في زمن المعصومين؛ لعدم عهد بهذه المجالس وبهذه الكيفيّة في عصر الائمّة ـ فضلاً عن التغنّي فيها بمرءى ومسمع من المعصومين ـ حتى يكشف عدم الردع عن الجواز أو الاستحباب؟

الإشكال في المسألة موضوعيّاً

وأمّا الإشكال موضوعيّاً في المسألة بمنع صدق الغناء في المراثي ـ كما نقله الشيخ من طلبة زمانه وقال بأنّه عجيب ـ فلا مجال فيه لإمكان تحقّق الغناء المحرّم بأجلى مصاديقه في قراءة القرآن أو الرثاء على الحسين، فإنّ موادّ الرثاء لا دخل لها في تحقّق عنوان الغناء.

ولا ريب أنّ السامع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضي للرقص وضرب آلات اللّهو، لايتأمّل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم موادّ الألفاظ، ويلتفت إلى الرثاء، فالحرام متحقّق بهذه الكيفيّة، وإنكار صدق تعريف الغناء عليها، مكابرة وتكذيب للحسّ. وتأييد جواز الغناء كما في المستند بقول الصادق: «اقرأ كما عندكم» أي بالعراق، فلا يدلّ على جواز الغناء في المرثية إلّا بعد إحراز أنّ المعهود في العراق هو الرثاء على وجه الغناء أو الغالب كذلك، وأنّى ذلك؟ وكيف يمكن دعوى ـ بل لم يعلم ـ أصل وجود الغناء في المرثيّة المتعارفة في عراق ذلك الزمان.

وقد يقال: إنّ أدلّة جواز النياحة على الحسين مختصّ بالنساء دون الرجال؛ لورود الرواية فيهنّ. وفيه أوّلاً: أنّ المورد غير مخصّص وغير مقيّد للحكم، ولعلّ هذا

من أجل غلبة النياحة من النائحات. وفي زماننا الحاضر يفعلها النائحون والنائحات، بل صار النائحون أغلب وأكثر من النائحات، ولا فرق في الحكم.

[أجر النياحة على الحسين‌ؑ]

وممّا يدلّ على عدم اختصاص الأخبار بالنائحات ظهور خبر أبي هارون المكفوف في جواز نياحة الرجال على الحسين‌ؑ وهو ما رواه أبو هارون المكفوف، قال: قال لي أبوعبدالله‌ؑ: «يا أبا هارون، أنشدني في الحسين‌ؑ». قال: فأنشدته. قال: فقال لي: «أنشدني كما ينشدون». يعني بالرقّة. قال: فأنشدته:

أُمْرُرْ علىٰ جَدَثِ الحُسَينِ　　فَقُل لأَعظُمِهِ الزّكيّة

قال: فبكىٰ. ثمّ قال: «زدني» فأنشدته القصيدة الأُخرى، قال: فبكى وسمعت البكاء من خلف الستر، قال: فلمّا فرغت، قال: «يا أباهارون، من أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكىٰ عشرةً كتبت لهم الجنّة. ومن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى خمسة كتبت لهما الجنّة، ومن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى واحداً كُتبت لهما الجنّة، ومن ذُكر الحسين عنده فخرج من عينيه من الدمع مقدار جناح ذباب كان ثوابه على الله عزّوجلّ ولم يرضَ له بدون الجنّة».

[جواز النياحة من الرجال و النساء]

قال المجلسي (أعلى الله مقامه الشريف): الرقّة - بالفتح - بلدة على الفرات واسطة ديار ربيعة وآخر غربيّ بغداد، وقرية أسفل منها بفرسخ نقلاً عن الفيروز آبادي. وظاهر الرقّة في الرواية ـ بكسر الراء ـ بمعنى رقّة القلب وترقيق اللّحن وهي المناسبة للإنشاد كإنشادهم. ولم يعلم أنّ أباهارون المكفوف كان من أهل العراق، وأنّه من أهل الرّقّة، ولكنّ ظاهر رواية أُخرى لأبي هارون المكفوف في كونه من العراق، ومن المكثرين لزيارة قبر الحسين، ومن الراثين عند قبره‌ؑ. وهذا

الظهور شاهد على كون المراد من الرقّة هي رقّة القلب حيث يأمر الإمام الصادق عليه السلام بالإنشاد والرثاء كإنشادهم ورثائهم عند قبر الحسين عليه السلام.

ولننقل الرواية تبرّكاً وتيمّناً بها.

في كامل الزيارات: حدّثني محمّد بن الحسن عن محمّدبن الحسن الصفّار، عن محمّدبن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن أبي هارون المكفوف، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام، فقال لي: «أنشدني»، فأنشدته، فقال: «لا. كما تنشدون وكما ترثيه عند قبره». قال: فأنشدته:

أُمرُر عَلىٰ جَدَثِ الحسينِ　　　فَقُل لأَعظُمِهِ الزّكيّة

قال: فلمّا بكى أمسكت أنا، فقال: «مر» فمررت، قال: ثمّ قال: «زدني زدني» قال: فأنشدته:

يامَريَمُ قَومي فَاندُبي مَولاكِ　　　وَعَلى الحُسينِ فَاسعِدى بِبُكاكِ

قال: فبكى وتهايج النساء، قال: فلمّا أن سكتن قال لي: «يا أبا هارون، من أنشد في الحسين عليه السلام فأبكى عشرة فله الجنّة» ثمّ جعل ينقصّ واحداً واحداً حتّى بلغ الواحد، فقال: «من أنشد في الحسين فأبكى واحداً فله الجنّة ـ ثمّ قال: – من ذكره فبكى فله الجنّة».[1]

النياحة على الحسين عليه السلام من أفضل القربات

وبالجملة، من الأُمور المسلّمة التي لاينبغي الإشكال فيه جواز نياحة كلّ أحدٍ على الحسين عليه السلام، وهي من أفضل القربات إلى الله (تبارك وتعالى) وأهل البيت المعصومين عليهم السلام مالم تقترن بالمحرّمات الأُخر. ويا للأسف باقتران المحرّمات من الغناء وآلات الطرب والإفراط فيها بزعم الاستعانة على النياحة على الحسين عليه السلام،

---

١. كامل الزيارات، ص ١٠٥، ح ٥.

وعلى البكاء والإبكاء عليه يشتكي الشيخ﵀ في آخر كلامه، ويشير إلى بعض المراثي الحادثة في عصره، ويقول: «يظهر من كلام هذا المحقّق من أنّ المراثي ليس فيها طرب، والغناء معين البكاء» نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لايقصدونها إلّا للتفجّع؛ وهنا يشتكي الشيخ﵀ بقوله: وكأنّه لم تحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللّهو والمترفون من الرجال والنساء عن حضور مجالس اللّهو، وضرب العود والأوتار، والتغنّي بالقصب والمزمار، كما هو الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبي ﷺ بنظيره في قوله: «يتّخذون القرآن مزامير»، ويا ليت الشيخ كان حيّاً في زماننا حتى يرى عجائب لايتصوّرها، ولا تخطر بباله. وما عِشتَ أراك الدهر عجباً.

عدم جواز الغناء بجواز النياحة

وأمّا تأييد الرثاء وجواز الغناء فيه بجواز النياحة استناداً إلى أخبار جوازها، بل بالأمر على النياحة «نُوحوا على الحسين كنوح الثكلىٰ على ولدها»،[١] وادّعاء اشتمالها على الغناء غالباً حيث إنّ النوح سيّما نوح الثكلىٰ لايخلو عن مدّ وترجيع، فغير صحيح؛ لعدم مجال لادّعاء أنّ النوح مشتمل على الغناء غالباً؛ لتقابل موضوعيهما. فالنياحة هي البكاء والجزع والعويل والصياح، ولا تخلو عن مدّ وترجيع. ولكنّها محرقة للقلب لامطربة، كما أنّ الرثاء هو البكاء، وعدّ محاسن المرثيّ. فأين هذان عن الغناء بالكيفيّة اللّهويّة المطربة المناسبة لمجالس الرقص والفرح والسرور؟ فلا مجال لادّعاء اشتمال النياحة غالباً على الغناء، لعدم المناسبة بينهما، كما يشهد على هذا تقابل النوح والغناء في موارد:

---

١. المصدر.

منها: ما في الوسائل والبحار عن تفسير العيّاشي، عن النبيﷺ: «كان إبليس أوّل من ناح. وأوّل من تغنّى وأوّل من حدا».[١]

ورواية دعائم الإسلام عن رسول اللهﷺ قال: «صوتان ملعونان يبغضهما الله: إعوال عند المصيبة، وصوت عند نغمة» يعني النوح والغناء.[٢]

والرواية السابقة التي ذكرناها عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبداللهﷺ، عن رسول اللهﷺ: «سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانيّة».[٣]

جواز أصل النياحة مالم تكن هجراً وزوراً

وأمّا أصل النوح والنياحة، فهو جائز مالم يكن هجراً وزوراً وكفراً واعتراضاً على الله (تبارك وتعالى). والتعابير في الروايات مختلفة:

منها: ما يدلّ على الجواز: «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت».[٤]

ومنها: [ما يدلّ على] النهي عنه، مثل ما عن النبيﷺ في حديث المناهي أنّه نهى عن الرنّة عند المصيبة، ونهى عن النياحة والاستماع إليها، ونهى عن تصفيق الوجه.[٥]

ومنها: الدالّة على الكراهة، مثل ما عن عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفرﷺ، قال: سألته عن النوح على الميّت أيصلح؟ قال: «يكرَه».[٦]

---

١. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٢٧٦، ح ٢٧٧؛ بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٢٤٧، ح ٢٥.

٢. دعائم الاسلام، ص ٩٣، ح ٤.

٣. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٥٨، ح ١.

٤. المصدر، ج ١٢، ص ٩٠، ح ٧.

٥. المصدر، ص ٩١، ح ١١.

٦. المصدر، ح ١٣.

ومنها: ما عن خديجة بنت عمر بن عليّ بن الحسين‌عليه‌السلام في حديث، قال: سمعت عمّي محمّدبن علي‌عليه‌السلام يقول: «إنّما تحتاج المرؤة إلى النوح لتسيل دمعتها، ولا ينبغي لها أن تقول هجراً، فإذا جاء اللّيل فلا تؤذي الملائكة بالنوح».[١]

والروايات المذكورة متعدّدة متكثّرة وسند أغلبها صحيح. وطائفة منها صريحة في الجواز، وأُخرى دالّة على النهي والمنع، ولا إشكال [في] أنّ الروايات المانعة ظاهرها المنع، بل منع كراهية.

والروايات المجوّزة صريحة في الجواز، ولا إشكال في الجمع العرفي بينهما بالجواز ولو بكراهة وحزازة مالم يقترن بمحرّمات أُخر.

ومن الواضح أنّ روايات النوح مع هذه التعابير المختلفة ومع تقابل موضوعها وموضوع الغناء، لايبقى مجال لتأييد جواز الغناء بجواز النياحة قطعاً؛ لصراحة الأدلّة المحرّمة للغناء، وإبائها عن التخصيص والتقييد.

والروايات الكثيرة الدالّة على تحسين الصوت وتزيينه عند قراءة القرآن، لم تكن صالحة لتقييد إطلاقات أدلّة الحرمة، فكيف بروايات النوح؟ حتى الحقّ منه. فكيف بالنوح الباطل؟

استثناء الحُداء

وممّا ادّعي استثناؤه عن حرمة الغناء الحداء ـ بالضمّ ـ كدعاء: صوت يُرجَّع فيه لليسر بالإبل، واستدلّ عليه بموثّقة السكوني بإسناده عن جعفر بن محمّد‌عليه‌السلام، عن آبائه‌عليهم‌السلام: «قال رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله زاد المسافر الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء». وفي نسخة «ليس فيه خناء».

---

١. المصدر، ص ٩٠، ح ٦.

وفي الوسائل: «تسميته زاداً من حيث معونته على السفر كالزاد فهو مجاز، والخناء من معاينة الطرب» انتهى.

وقد فسّروا الخناء بالفحش.[١] وفي هذا الباب أيضاً عن أبي عبداللهﷺ قال: «أما يستحيي أحدكم أن يغنّي على دابّته وهي تسبّح»؟! وكذا عن أبي عبداللهﷺ في حديث قال: «لا تغنّوا على ظهورها، أما يستحيي أحدكم أن يغنّي على ظهر دابّته وهي تسبّح».[٢]

ولا يخفى ما في هذه الروايات من ظهور كون الحداء السالم عن الخناء [في] زاد المسافر، والزاد ما يلزمه المسافر بحسب العادة دائماً. وإباء الروايتين التاليتين عن تخصيص طبيعة الغناء المستفاد من لسان الرواية حزازتها ـ إن لم نقل حرمتها ـ فكيف يمكن الجمع بين خروج الحداء بالاستثناء عن حرمة الغناء هذا؟

معاني الحُداء

وعلى كلٍّ قد اختُلِفَ في معنى الحداء، أهو بمعنى سوق الإبل مطلقاً وبأيّة وسيلة كان، أو سوقه وزجره. أو سوقه بمطلق الصوت الأعمّ من الغناء، أو سوقه بالترنّم، أو سوقه بالغناء لها، أو هو الإنشاد الذي يساق به الإبل، أو صوت مهيّج للإبل، ومشوّق لحركته مباين للغناء تمسّكاً بشهادة العرف؟

لانحتاج إلى نقل مناشئ هذه التعاريف من كتب اللّغة ومعاجم الأدب، وادّعي من جانب بعض الأصحاب اشتهار استثناء الحداء عن الغناء، ونقل كلماتهم يطول بنا.

---

١. المصدر، ج ٨، ص ٣٠٦.

٢. المصدر.

وفي رياض المسائل:

ينبغي القطع بعدم استثناء شيء ـ آخر كالحداء وسوق الإبل بالغناء ـ في مراثي الحسين عليه السلام، وقراءة القرآن وغير ذلك وإن اشتهر استثناء الأوّل. انتهى.

وتأمّل صاحب مفتاح الكرامة في الشهرة، وجزم في الجواهر بعدمها، وقال: «لعلّ المحقّق خلافها، وعدم معلوميّة كون ذلك منه على صفة الغناء». بل ربّما ادّعي أنّ الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، وحينئذٍ يكون خارجاً عن الموضوع لاعن الحكم، ولا بأس به.

وربّما يستدلّ على الاستثناء أو تأييده بما روي أنّه صلى الله عليه وآله قال لعبدالله بن رواحة: «حرّك بالنوق» فاندفع يرتجز. وكان عبدالله جيّد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة مع النساء، فلمّا سمعه تبعه، فقال صلى الله عليه وآله لأنجشة: «رويدك رفقاً بالقوارير» يعني النساء. وفي رواية أُخرى: «رويدك رفقاً بالقوارير الذي لاجابر له».

وقال الشيخ قدس سره في دلالة الرواية وسندها مالايخفى. أمّا من حيث السند، فلمنع الإرسال عن العمل بها، وعدم جابر لها؛ لعدم تحقّق الشهرة على طبق مؤدّاها، بل في الجواهر: لعلّ المحقّق خلافها، كما عرفت. وأمّا من حيث الدلالة، فلكون مضمونها من قضايا الأحوال التي لم يعلم كيفيّة وقوعها، فلا يصحّ التمسّك بعمومها، وإلى هذا أشار في الجواهر بقوله: «وعدم معلوميّة كون ذلك منه على صفته» يعني عدم معلوميّة كون الحداء الواقع من عبدالله بن رواحة على صفة الغناء، بل الرواية صريحة بارتجاز عبدالله الذي كان جيّد الحداء، والرجز لا يلازم الغناء، بل يقابله. وليس في البين كلمة الغناء.

[الحداء مقابل الغناء]

بل الحُداء مقابل الغناء بمقتضى رواية العياشي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «كان إبليس أوّل من ناح، وأوّل من تغنّى، وأوّل من حدا».[1]

---

١. تقدّم في ص ١٥٨، الرقم ١.

بل الحداء من الرجز الذي فعله عبدالله استجابةً لأمر الرسولﷺ. وفي كنز العمال أنّ النبي في مسيره إلى خيبر قال لعامر بن الأكوع. «أُحدُ مِن هنياتك» فنزل يرتجز لرسول اللهﷺ. فالرسولﷺ يأمر بالحداء وعامر يرتجز امتثالاً لأمر الرسولﷺ، فلو كان مرتكباً لخلاف ما يأمر به كان هذا من سوء الأدب ذنب لايغفر، والارتجاز تهييج خاصّ للحرب والجدال. ولا يناسب الخفّة والطرب الخاصّ بالغناء، بل الرجز لايلازم الغناء، بل يقابله. ولم يعلم المراد من حدّ الحداء في الرواية، ولم يعلم وصوله إلى حدّ الغناء؛ لأنّ الحداء صوت بدوي بدائي لتهييج الإبل وتشويقه للسير. وإن شئت فقل: إنّه غناء خاصّ لسوق الإبل وتحريكها، لامن الغناء المعهود المصطلح، كما أشار إلى ذلك المسعودي في مروج الذهب حيث يقول: «كان الحداء أوّل السماع والترجيع في العرب ثمّ اشتُقّ الغناءُ من الحداء».

فلنرجع حينئذٍ إلى موثّقة إسماعيل بن مسلم (أبي زياد السكوني) وفي محكيّ الرواشح السماوية للسيّد الداماد أنّه قد صرّح شيخ الطائفة في كتاب العدّة في الأصول: إنّ جماعة قد انعقد الإجماع على ثقتهم، وقبول رواياتهم، وتصديقهم، وتوثيقهم منهم السكوني الشعيري وإن كان عاميّاً.

وفي كتاب الرجال أورده في أصحاب الصادقؑ من غير تضعيف وذمّ أصلاً، وكذلك في الفهرست، كما أنّ المحقّق الحلّي في المسائل العزية صرّح بأنّ السكوني وإن كان عاميّاً، فهو من ثقات الرواة، كما أنّه كثيراً ما يحتجّ برواية السكوني في المعتبر مع تبالغه في الطعن في الروايات بالضعف. انتهى.

والإجماع على العمل بروايات السكوني إجماع على العمل بروايات النوفلي (الحسين بن يزيد بن محمّد) فإنّ رواية السكوني من غير طريقه نادرة جدّاً، وعلى كلٍّ الرواية صريحة في جواز الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء، أي الباطل والبعيد عن آداب الشرع، كما في مجمع البحرين، أو ليس فيه خناء، أي الفحش.

والقيد أيّاً ما كان يرجع إمّا إلى خصوص الأخيرة، أعني الشعر، أو إلى كليهما، أعني الحداء والشعر، فالموثّقة تدلّ على جواز الحداء إمّا مطلقاً إن لم يرجع إليه القيد، وإمّا مقيّداً بعدم الجفاء أو الخناء إن يرجع القيد إلى كلا الأمرين، فالحداء جائز، وهل هو غناء وخارج عن عموم أدلّة حرمة الغناء بالاستثناء؟ أو ليس بغناء، بل خارج موضوعاً عن الغناء. وكيف يمكننا ـ مع هذه التغايرات في تعريفه، وتقابلها مع الغناء، وإباء عمومات حرمة الغناء عن التقييد والتخصيص ـ القول بخروج الحُداء عن حرمة الغناء بالاستثناء والدليل المخرج؟ مع أنّ قضيّة الاستثناء في صورة كون الحداء خاصّة بمعنى التغنّي للإبل حتّى تكون الرواية أخصّ مطلقاً من أدلّة التحريم فتقدّم عليها.

وأين السبيل إلى إثبات ذلك؟ مع هذه الاختلافات في معناها المتقابلة للغناء، وشهادة العرف بأنّ الحداء غير التغنّي المعهود لأهل الفسق والكبائر، فهو خارج موضوعاً عن أدلّة حرمة الغناء.

وأمّا النهي في الروايتين عن الغناء فوق الدابّة، فهو غير مرتبط بالحداء، فالدابّة أعمّ من الأبل، والغناء غير الحداء موضوعاً، فالروايتان مرتبطتان بالغناء لا الحداء.

استثناء الغناء في الأعراس

وممّا ادّعي استثناؤه عن حرمة الغناء غناء المغنيّة في الأعراس، وخصوص الزفاف إذا لم يكتنف بها محرّم آخر، كالتكلّم بالأباطيل، واللّعب، والملاهي، والكذب، ودخول الرجال الأجانب عليها، وسماع صوتها من جانبهم، ونسب هذا الاستثناء إلى المشهور.

وقد حكي الرخصة في ذلك عن محكيّ النهاية والنافع والتذكرة فيما وجد فيها، والتحرير والمختلف وحاشية الإرشاد وإيضاح النافع والمسالك والكفاية، ونفى عنه البأس في الروضة وهو الظاهر من الدروس وجامع المقاصد، واختير التحريم مطلقاً

في السرائر والإيضاح والتذكرة ـ على ما نقل الشهيدان ـ وهو ظاهر المقنعة والمراسم، وكلّ من حرّم الغناء ولم يستثنِ، وفي الدروس أنّه أحوط.

مستند المجوّزين

ومستند المجوّزين صراحة الروايات الثلاث الوارة في عدم البأس بغناء مغنيّة الأعراس وكسبها وأجرها، وهي ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: سألت أباعبدالله﵇ عن كسب المغنيّات فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تُدعىٰ إلى الأعراس ليس به بأس، وهو الله عزّوجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾».[١]

وكذا ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد، عن حكم الحنّاط (الخيّاط)، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله﵇ قال: «المغنيّة التي تزفّ العرائس لابأس بكسبها».[٢]

والثالثة: ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن الحسين، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيّوب بن الحرّ، عن أبي بصير قال: قال أبوعبدالله﵇: «أجر المغنيّة التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال».

وسند الروايات في الجملة مقبولة وإن قيل بضعف حكم الخيّاط أو الحنّاط، ولكنّ الروايات معمول بها في الجملة. وقال في جامع المدارك: «يشكل الأخذ بمضمونها من جهة إباء التحريم بقول مطلق عن التخصيص».

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٨٤، ح ١.

٢. المصدر، ح ٢.

ولا يبعد [بل] ومن الممكن أن تكون صراحة الروايات في استثناء غناء مغنيّة الأعراس والزفاف موجبةً لاستثناء إطلاقات التحريم مالم تقترن بالمحرّمات الأُخر، كما أشار إليه فقهاؤنا الكرام (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) لانّ جواز غناء هذه المغنيّة في خصوص مورد غنائها.

وأمّا اقتران سائر المحرّمات كالتكلّم بالأباطيل والعمل بالملاهي ودخول الرجال الأجانب عليها واستماع الأجانب صوتها، فحرام من هذه الجهات.

ولا يخفى أنّ توصيف المغنيّة الواردة في الرواية بالتي تزفّ العرائس إشارة إلى خصوصية قضيّة الزفاف والمغنيّة الممهّدة لهذه المجالس، وهي غير الجواري الغانيات والمغنيّات اللاتي كنّ يغنّين في القصور، ومجالس اللذّة، والخمور وراء أستار الفسق والفجور. وكانت هذه الجواري تباع وتحصل بأثمان غالية خاصّة للأثرياء، والأُمراء، والوزراء، وبلاطات الخلافة والخلاعة؛ بخلاف مغنيّة الأعراس التي لها صلة بعائلات النجابة والعفّة.

[القدر المتيقّن على تقدير الاستثناء]

وحيث علمنا من أوّل البحث إلى هنا أنّ إطلاقات أدلّة الحرمة وعموماتها في غاية المتانة والقوّة، واستثناؤها يحتاج إلى دليل قويّ متين، فالظاهر من هذا الاستثناء اختصاص الجواز بالمغنيّة لا المغنّي، وبمجلس العرس المختصّ بالنساء لاغير.

وفي مفتاح الكرامة: إنّ العرس خاصّ بالتزويج، كما في كتب اللّغة، فلا يتعدّى إلى الختان وغيره، كما أنّ الأحوط الاقتصار بزفّ العرائس لاغير؛ للتعبير الواقع في الرواية «التي تزفّ العرائس»، والأحوط الاقتصار على ذلك.

نعم لايبعد جواز تغنّي المغنيّة المدعوّة في مقدّمات الزفّ ومؤخّراته بحسب العرف والعادة المتداولة، بل لايبعد التوسعة في هذا، فبمقتضى التعبير الواقع في

رواية عليّ بن أبي حمزة عن أبي بصير، والتي تدعى إلى الأعراس، وهذا التعبير أوسع من زفّ العرائس. نعم، لايجوز التعدّي إلى الأيّام المستقلّة عن أيّام الأعراس بدعوى ارتباطها بها على الأقوى.

ولا يخفى أنّ جواز تغنّي المغنيّة بهذه الشرائط مقيّد أيضاً بعدم اقتران سائر المحرّمات معه، كحضور الرجال الأجانب واستماعهم لغنائها؛ لأنّ صوتها بنحو التغنّي عورة، وإن لم نقل بأنّ كلامها كذلك.

وقال في مفتاح الكرامة: إنّ المراد بعدم دخول الرجال عليها عدم سماع صوتها؛ للقطع بالتحريم وإن لم يدخلوا إذا كانوا أجانب، بل الأحوط عدم حضور المحرم لاستماعه الغناء؛ لأنّه محرم للمغنيّة، ولكن استماع غنائها حرام آخر، ولا يجوز له ذلك.

وقال الإمام الخمينيّ: «إلّا أن يقال: إنّ زفّ الأعراس إلى بيت الأزواج وتجويز الغناء لذلك ملازمٌ لسماع الأجانب فضلاً عن بعض المحارم. فالتجويز للزفّ ملازم لتجويز الإسماع، لكن مقدار الملازمة هو الإسماع الاتّفاقي العابر ونحوه، ولا يلزم منه جوازه للداخل لتلك الغاية، أو يقال: إنّ الرواية منصرفة عن المحارم وهو ليس ببعيد، وإن كان الأحوط ما ذكر». انتهى كلامه رفع مقامُه.

هذا ما سنح بخاطر العبد المفتقر إلى رحمةالله وتأييده مرتضى الحسيني النجومي في المسألة، والله العالم بأحكامه. كُتِبَت الرسالة بتلخيص واستعجال، ونستغفرالله من الزلل، حامداً له، ومصلّياً ومسلّماً على سيّد رسله محمّد وآله الطاهرين أوّلاً وآخراً.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ذوالقعدة ١٤١٤ هجرية

رسالة في تعظيم الشعائر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصّلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطّيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

وبعد، من مِنَنِ الله تبارك وتعالى شأنه عليّ أن دُعيتُ للحضور في المؤتمر المزمّع عقده تبجيلاً وتكريماً للمحقّق العظيم والعلّامة التقيّ الجامع لمكارم الآداب والفنون المولى أحمد بن محمّد مهدي بن أبيذرّ النراقي (طيّب الله ثراه) فاستجبتُ هذه الدعوة المباركة الميمونة، وحمدتُ الله على هذه المنّة والتشريف، كيف لا؟ وهي من مِننِ الله جلّ جلاله شرّفني بها، واخترت من عوائد هذا المولى المكرّم وفوائده عائدة لطيفة وفائدة وجيزة، وهي عائدة في تعظيم شعائر الله، حيث لا تسمحني كثرة الاشتغال، وعدم المجال للورود في المسائل الطويلة والعوائد المنبسطة بحثاً وتنقيباً. وأسأل الله تبارك وتعالى أن يوفّقني بما يحبّ ويرضى، ويحفظني من الخطأ والزلل.

قال المولى النراقي: «عائدة» قد تكرّر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله، وبه يتمسّكون في أحكام كثيرة من الوجوب والحرمة، كحرمة بيع المصحف وكتب الحديث من الكفّار، ودخول الضرائح المقدّسة على غير طهر وأمثال ذلك، والأصل منه قوله تعالى سبحانه في سورة الحجّ بعد ذكر طائفة من

مناسك الحجّ: ﴿ ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ ٱللّٰهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوىَ ٱلْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيها مَنافِعُ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً ثُمَّ مَحِلُّها إِلى ٱلبَيْتِ ٱلعَتِيقِ ﴾.[١]

ونحن نبدأ كلامَنا تيمّناً بتعظيم شعائر الله، والشعائر جمع الشعيرة بمعنى العلامة، كالفضائل والفضيلة، والغرائز والغريزة، والرذائل والرذيلة، والعشائر والعشيرة، والمراد بتعظيم شعائر الله تعظيم كلّ ماهو محترم عند الله، ومعظّم في الدين. ورعاية كلّ ما هو علامة الدين والشريعة رعايةً وجوبيّةً أو استحبابيّة في مختلف مواردها. ولكن حيث إنّ الآية الشريفة المذكورة واردة في سورة الحجّ وفي مورد مناسكه وشعائره ربّما يقال: إنّ المراد من الشعائر المنظورة في الحجّ من البدن خاصّة، أو مناسك الحجّ وأعماله كلّها، أو مواضع مناسكه ومعالمه. ولكنّا نرى أنّ المعنى الصالح للتمسّك بالآية الشريفة في كلمات القوم سيّما أعلامنا الأكارم ما ذكرناه أوّلاً.

ولا يخفى أنّ اللفظة المباركة «شعائر الله» قد وردت في آيات أُخر. مثل الآية الثانية في سورة المائدة ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ ﴾ إلى آخر الآية، ولابأس بالتعرّض لكلمات أهل اللغة والمفسّرين وغيرهم في شأن الآية الشريفة ثمّ استنتاج الحقّ منها، ومن الأحاديث الواردة في المقام.

ولا يخفى أنّ أرباب معاجم اللغة قد أكثروا في معنى مادّة الكلمة، وأدرجوا تفسير الشعائر في ضمن كلامهم.

فنقول مستعيناً بعون الله تعالى: في كتاب العين لأبي عبدالرحمن خليل بن أحمد الفراهيدي: شعائر الله مناسك الحجّ، أي علاماته، والشعيرة من شعائر الحجّ وهو أعمال الحجّ من السعي والطواف والذبائح، كلّ ذلك شعائر الحجّ. والشعيرة أيضا البدنة التي تهدى إلى بيت الله، وجمعت على الشعائر. تقول: قد أشعرت هذه البدنة

١. الحج، الآية ٣٢.

نسكاً، أي جعلتها شعيرة تهدى، ويقال: إشعارها أن يجأ أصل سنامها بسكّين فيسيل الدم على جنبها، فيعرف أنّها بدنة هدي. وكره قوم من الفقهاء ذلك وقالوا: إذا قلدت فقد أشعرت.[١]

وفي كتاب معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: مشاعر الحجّ مواضع المناسك، سمّيت بذلك؛ لأنّها معالم الحجّ. والشعيرة، واحدة الشعائر وهي أعلام الحج وأعماله، قال الله جلّ جلاله: ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ﴾ الى آخر كلامه.

وفي النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير مجدالدين أبي السعادات المبارك بن محمّد الجزري: «شعر». قد تكرّر في الحديث ذكر «الشعائر» وشعائر الحجّ: آثاره وعلاماته، جمع شعيرة. وقيل: هو كلّ ما كان من أعماله كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك. وقال الأزهري: «الشعائر: المعالم التي ندب اللّه إليها وأمر بالقيام عليها». إلى آخر كلامه.[٢]

وفي القاموس في مادّة شعر: شعائر الحجّ: مناسكه وعلاماته، والشعيرة والشعارة والمشعر معظمها أو شعائره معالمه التي ندب الله إليها وأمر بالقيام بها.

وفي لسان العرب: قال الزجّاج في شعائر الله: يعني بها جميع متعبّدات الله التي أشعرها الله، أي جعلها أعلاماً لنا، وهي كلّ ماكان من موقف أو مسعى أو ذبح.

هذه كلمات أكابر اللغويّين وقد فسّروا كلمة «مشاعر الله» بمواردها. وأنت خبير بأنّ شأن الآيات الشريفة القرآنيّة بيان القوانين الكلّيّة الإلهيّة والضوابط العامّة الشرعيّة من غير اختصاصها بموارد تحقّق مواردها.

ولا بأس بالتعرّض لبعض كلمات الأعلام من المفسّرين:

قال الشيخ أبوجعفر محمّد بن جرير الطبري في تفسير الآية الشريفة، ﴿يا أَيُّها

---

١. كتاب العين، ج ١، ص ٢٥١.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٤٧٩ (المكتبة الإسلامية).

الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ...﴾[١] الخ. اختلف أهل التأويل في معنى قول الله ﴿لاتُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ﴾ فقال بعضهم: معناه، لا تحلّوا حرمات الله ولا تتعدّوا حدودها، كأنّهم وجّهوا الشعائر إلى المعالم، وتأوّلوا: لا تحلّوا شعائر الله: معالم حدود الله وأمره ونهيه فرائضه.

حدّثنا ابن وكيع قال: حدّثنا عبدالوهّاب الثقفي، قال: حدّثنا حبيب المعلّم عن عطاء: أنّه سئل عن شعائر الله فقال: حرمات الله: اجتناب سخط الله، واتّباع طاعته، فذلك شعائر الله. وقال آخرون: معنى قوله، «لا تحلّوا» حرم الله فكأنّهم وجّهوا معنى قوله «شعائر الله»، أي معالم حرم الله من البلاد. ذكر من قال ذلك: حدّثنا محمّد بن الحسين، قال حدّثنا أحمد بن المفضّل، قال: حدّثنا أسباط عن السدّي ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ﴾ قال: أمّا شعائر الله: فحرم الله.

وقال آخرون: معنى ذلك: لا تحلّوا مناسك الحجّ فتضيّعوها، وكأنّهم وجّهوا تأويل ذلك إلى: لا تحلّوا معالم حدود الله التي حدّها لكم في حجّكم.

ذكر من قال ذلك: حدّثنا القاسم قال: حدّثني حجّاج، قال: قال ابن جريح: قال ابن عبّاس قوله «لا تحلّوا شعائر الله قال: مناسك الحج».

حدّثني المثنّى، قال: حدّثنا أبوصالح، قال: حدّثنا معاوية عن عليّ بن أبيطلحة، عن ابن عبّاس، قوله ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لاتُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ﴾ قال: كان المشركون يحجّون البيت الحرام، ويهدون الهدايا، ويعظّمون حرمة المشاعر، ويتّجرون في حجّهم، فأراد المسلمون أن يغيّروا عليهم فقال الله عزّوجلّ ﴿لاتُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ﴾.

حدّثني محمّد بن عمرو، قال: حدّثنا أبوعاصم، قال: حدّثنا عيسى عن ابن أبينجيح، عن مجاهد في قول الله شعائر الله: الصفا والمروة والهدي والبدن كلّ هذا من شعائر الله.

---

١. المائده، الآية ٢.

حدّثني المثنّى، قال: حدّثني أبو حذيفة قال: حدّثنا شبل عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، مثله.

وقال آخرون: معنى ذلك، لا تحلّوا ما حرّم الله عليكم في حال إحرامكم، ذكر من قال ذلك: حدّثنا محمّد بن سعد، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني عمّي، قال: حدّثني أبي عن أبيه، عن ابن عباس، قوله ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ قال: شعائر الله ما نهى الله عنه أن تصيبه وأنت محرم. وكأنّ الذين قالوا هذه المقالة وجّهوا تأويل ذلك إلى: لا تحلّوا معالم حدود الله التي حرّمها عليكم في إحرامكم.

وأولى التأويلات بقوله ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ قول عطاء الذي ذكرناه من توجيهه معنى ذلك إلى: لا تحلّوا حرمات الله ولا تضيّعوا فرائضه؛ لأنّ الشعائر جمع شعيرة والشعيرة فعيلة، من قول القائل قد شعر فلان بهذا الأمر، إذا علم به. فالشعائر: المعالم من ذلك، وإذا كان ذلك كذلك كان معنى الكلام لا تستحلّوا أيّها الذين آمنوا معالم الله، فيدخل في ذلك معالم الله كلّها في مناسك الحجّ، من تحريم ما حرّم الله إصابته فيها على المحرّم وتضييع ما نهى عنه تضييعه فيها. وفيما حرّم من استحلال حرمات حرمه، وغير ذلك من حدوده وفرائضه، حلاله وحرامه؛ لأنّ كلّ ذلك من معالمه وشعائره التي جعلها أمارات بين الحقّ والباطل يعلم بها حلاله وحرامه وأمره ونهيه.[1]

وقال الطبري أيضا في تفسيره الآية الشريفة ﴿ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ ٱللّٰهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوىَ ٱلْقُلُوبِ﴾[2] ـ بعد نقل أقوال مختلفة ـ:

أولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إنّ الله تعالى ذكره، أخبر أنّ تعظيم شعائره وهي ماجعله أعلاماً لخلقه فيما تعبدهم به من مناسك حجّهم من الأماكن

---

١. جامع البيان، ج ٦، ص ٥٤.

٢. الحجّ، الآية ٣٢.

التي أمرهم بأداء ما افترض عليهم منها عندها والأعمال التي ألزمهم عملها في حجّهم: من تقوى قلوبهم ولم يخصّص من ذلك شيئاً، فتعظيم كلّ ذلك من تقوى القلوب كما قال جل ثناؤه، وحقّ على عباده المؤمنين به تعظيم جميع ذلك.[1]

وفي تفسير البيان لشيخ الطائفة الحقّة أبي‌جعفر محمّد بن الحسين الطوسي (قدس سره القدوسی) في تفسير ومعنى الآية الشريفة، ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ...﴾.[2] هذا خطاب من الله تعالى للمؤمنين ينهاهم أن يحلّوا شعائر الله، واختلفوا في معنى شعائر الله على سبعة أقوال: فقال بعضهم: معناه لا تحلّوا حرمات الله، ولا تتعدّوا حدوده، وحملوا الشعائر على المعالم، وأرادوا بذلك معالم حدود الله وأمره ونهيه وفرائضه، ذهب إليه عطاء وغيره.

وقال قوم:

معناه لا تحلّوا حرم الله وحملوا شعائر الله على معالم حرم الله من البلاد. ذهب إليه السّدي.

وقال آخرون:

معنى شعائر الله مناسك الحجّ. والمعنى لا تحلّوا مناسك الحجّ فتضيّعوها. ذهب إليه ابن جريح، ورواه ابن عباس.

وقال ابن عبّاس:

كان المشركون يحجّون البيت ويهدون الهدايا، ويعظّمون حرمة المشاعر ويتّجرون في حجّهم، فأراد المسلمون أن يغيّروا عليهم فناهم الله عن ذلك.

وقال مجاهد:

شعائر الله الصفا والمروة والهدي من البدن وغيرها. كلّ هذا من شعائر الله.

---

١. جامع البيان، ج ١٧، ص ١٥٧.

٢. المائده، الآية ٢.

وقال الفرّاء:

كانت عامّة العرب لا ترى الصفا والمروة من الشعائر ولا يطوفون بهما، فنها هم الله عن ذلك وهو قول أبي‌جعفر عليه السلام.

وقال قوم: معناه لا تحلّوا ما حرم الله عليكم في إحرامكم.

روي ذلك عن ابن عباس في رواية أخرى.

وقال الجبّائي الشعائر:العلامات المنصوبة للفرق بين الحلّ والحرم نهاهم الله أن يتجاوزوها إلى مكّة بغير إحرام.

وقال الحسين بن عليّ المغربي: المعنى، لا تحلّوا الهدايا المشعرة. وهو قول الزجّاج واختاره البلخي.

وأقوى الأقوال قول عطاء من أنّ معناه: لا تحلّوا حرمات الله، ولا تضيّعوا فرائضه؛ لأنّ الشعائر جمع شعيرة وهي على وزن فعيلة، واشتقاقها من قولهم: شعر فلان بهذا الأمر إذا علم به. فالشعائر المعالم من ذلك، وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على عمومها، فيدخل فيه مناسك الحجّ وتحريم ما حرم في الإحرام، وتضييع ما نهي عن تضييعه واستحلال حرمات الله، وغير ذلك من حدوده وفرائضه وحلاله وحرامه، لأنّ كلّ ذلك من معالمه، فكان حمل الآية على العموم أولى.[1]

وفي مجمع البيان للشيخ الأجلّ الأكبر الشيخ أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي رحمه الله عند قوله: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ ﴾: اختلف في معنى شعائر الله على أقوال: أحدها: أنّ معناه لا تحلّوا حرمات الله، ولا تتعدّوا حدود الله، وحملوا الشعائر على المعالم، أي معالم حدود الله وأمره ونهيه، عن عطاء وغيره.

وثانيها: أنّ معناه لاتحلّوا حرم الله، وحملوا الشعائر على المعالم، أي معالم حرم الله من البلاد، عن السدّي.

---

١. التبيان، ج ٣، ص ٤١٨.

ثالثها: أنّ معنى شعائر الله مناسك الحجّ، أي لا تحلّوا مناسك الحجّ فتضيّعوها، عن ابن جريح وابن عباس.

ورابعها: ما روي عن ابن عباس أنّ المشركين كانوا يحجّون البيت، ويهدون الهدايا، ويعظّمون حرمة المشاعر، وينحرون في حجّهم، فأراد المسلمون أن يغيّروا عليهم فنهاهم الله عن ذلك.

وخامسها: أنّ شعائر الله هي الصفا والمروة والهدي من البدن وغيرها عن مجاهد. وقال الفرّاء: كانت عامّة العرب لاترى الصفا والمروة من شعائر الله، ولا يطوفون بينهما فنهاهم الله عن ذلك وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام.

وسادسها: أنّ المراد لا تحلّوا ما حرّم الله عليكم في إحرامكم، عن ابن عباس في رواية أخرى.

وسابعها: أنّ الشعائر هي العلامات المنصوبة للفرق بين الحلّ والحرم، نهاهم الله سبحانه أن يتجاوزوها إلى مكّة بغير إحرام، عن أبي عليّ الجبّائي.

وثامنها: أنّ المعنى لا تحلّوا الهدايا المشعرة، أي المعلّمة لتهدى إلى بيت الله الحرام. عن الزجّاج والحسين بن عليّ المغربي، واختاره البلخي. وأقوى الأقوال هو القول الأوّل؛ لأنّه يدخل فيه جميع الأقوال من مناسك الحجّ وغيرها، وحمل الآية على ماهو الأعمّ أولى.[1]

وفي مجمع البيان أيضاً عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ أي معالم دين الله والأعلام التي نصبها لطاعته، ثمّ اختلف في ذلك فقيل: هي مناسك الحجّ كلّها عن ابن زيد، وقيل: هي البدن وتعظيمها استسمانها واستحسانها عن مجاهد، وعن ابن عباس في رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهي البدن إذا أشعرت. أي أعلمت عليها بأن يشقّ سنامها من الجانب الأيمن ليعلم

١. مجمع البيان، ج ٣، ص ١٥٤ طبعة بيروت.

أنّها هدي، فالذي يهدى مندوب إلى طلب الأسمن والأعظم. وقيل: شعائر الله دين الله كلّه، وتعظيمها التزامها، عن الحسن.

وقال ناصرالدين أبوالخير عبدالله بن عمر البيضاوي في تفسيره، أنوار التنزيل: ﴿ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اَللّٰهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى اَلْقُلُوبِ﴾ دين الله أو فرائض الحجّ ومواضع نسكه أو الهدايا؛ لأنّها من معالم الحجّ وهو وفق الظاهر وتعظيمها أن يختار حساناً سماناً غالية الأثمان، روي أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم أهدى مائة بدنة فيها جمل لأبي جهل في أنفه برّة من ذهب، وأنّ عمر أهدى نجيبة طلبت منه بثلاثمائة دينار الخ.[1]

وقال فخرالدين الرازى في تفسيره الكبير عند قوله تعالى ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لاتُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾[2]: واعلم أنّ الشعائر جمع والأكثرون على أنها جمع شعيرة، وقال ابن فارس: واحدها شعارة، والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة، والمشعرة المعلمة، والإشعار الإعلام وكلّ شيء أشعر فقد أعلم، وكلّ شيء جعل علماً على شيء أو علم بعلامة جاز أن يسمّى شعيرة. فالهدي الذي يهدى إلى مكّة يسمّى شعائر؛ لأنّها معلمة بعلامات دالّة على كونها هديا. واختلف المفسّرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان: الأوّل قوله: ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ أي لا تحلّوا بشيء من شعائر الله وفرائضه التي حدّها لعباده، وأوجبها عليهم، وعلى هذا القول فشعائر الله عامّ في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معيّن، ويقرب منه قول الحسن: شعائر الله دين الله.

والثاني: أنّ المراد منه شيء خاصّ من التكاليف، وعلى هذا القول فذكروا وجوهاً: الأوّل: المراد لا تحلّوا ما حرّم الله عليكم في حال إحرامكم من الصيد.

---

١. أنوار التنزيل، ج ٢، ص ٩١.

٢. المائدة، الآية ٢.

والثاني قال ابن عباس: إنّ المشركين كانوا يحجّون البيت ويهدون الهدايا ويعظّمون المشاعر وينحرون، فأراد المسلمون أن يغيّروا عليهم فأنزل الله تعالى ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ﴾.

الثالث: قال الفرّاء: كانت عامّة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحجّ ولا يطوفون بها، فأنزل الله تعالى لا تستحلّوا ترك شيء من مناسك الحجّ، وأتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام.

الرابع: قال بعضهم: الشعائر هي الهدايا تطعن في أسنامها وتقلّد ليعلم أنّها هدي وهو قول أبي عبيدة، قال: ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ﴾.

وهذا عندي ضعيف؛ لأنّه تعالى ذكر شعائر الله ثمّ عطف عليها الهدي، والمعطوف يجب أن يكون مغايراً للمعطوف عليه.[١]

وقال محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكاني في تفسيره فتح القدير:

الشعائر جمع الشعيرة وهي كلّ شيء فيه لله تعالى شعار، ومنه شعار القوم في الحرب، وهو علامتهم التي يتعارفون بها، ومنه إشعار البدن، وهو الطعن في جانبها الأيمن، فشعائر الله أعلام دينه، وتدخل الهدايا في الحجّ دخولاً أوّليّاً والضمير في قوله: ﴿فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ راجع إلى الشعائر بتقدير مضاف محذوف: أي فإنّ تعظيمها من تقوى القلوب، أي من أفعال القلوب التي هي التقوى، فإنّ هذا التعظيم ناشئ من التقوى.[٢]

وفي تفسير الآية الشريفة ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ﴾ ينقل الأقوال ويقول في آخر كلامه وقيل: المراد بالشعائر هنا فرائض الله، ومنه، ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ﴾

---

١. التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٢٨.

٢. فتح القدير، ج ٣، ص ٤٥٢.

وقيل، هي حرمات الله، ولا مانع من حمل ذلك على الجميع اعتباراً بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا بما يدلّ عليه السياق.

وفي روح البيان للشيخ إسماعيل الحقّي البروسوي: الشعائر جمع شعيرة، وهي اسم لما أشعر، أي جعل شعائر، أي علماً للنسك من مواقف الحجّ ومرامي الجمار والمطاف والمسعى والأفعال التي هي علامات الحاجّ يعرف بها من الإحرام والطواف والسعي والحلق والنحر. والمعنى لا تتهاونوا بحرمتها، ولا تقطعوا أعمال من يحجّ بيت الله ويعظّم مواقف الحج.[١]

وفي التفسير المذكور عند تفسير قوله تعالى في سورة الحجّ: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ والشعائر جمع شعيرة وهي العلامة من الإشعار وهو الإعلام، والشعور العلم وسمّيت البدنة شعيرة من حيث إنّها تشعر بأن تطعن في سنامها من الجانب الأيمن والأيسر حتى يسيل الدم فيعلم أنّها هدي فلا يتعرّض لها، فهي من جملة معالم الحجّ، بل من أظهرها وأشهرها علامة وتعظيمها اعتقاداً أنّ التقرّب بها من أجلّ القربات، وأن يختارها حساناً سماناً غالية الأثمان. روي أنّه ﷺ أهدى مائة بدنة فيها جمل لأبي‌جهل في أنفه برّة من ذهب، وأنّ عمر أهدى نجيبة، أي ناقة كريمة طلبت منه بثلاثمائة دينار.

هر كسى از همّت والاى خويش سود بردارد درخور كالاى خويش

قال الجنيد من تعظيم شعائر الله التوكّل والتفويض والتسليم، فإنّها من شعائر الحقّ في أسرار أوليائه، فإذا عظّمه وعظّم حرمته زيّن الله ظاهره بفنون الآداب. فإنّها أي فإنّ تعظيمها ناشئ من تقوى القلوب وتخصيصها بالإضافة؛ لأنّها مركز التقوى التي إذا ثبتت فيها وتمكّنت ظهر أثرها في سائر الأعضاء.

وفي تفسيري البحر المحيط و النهر الماد من البحر ـ وكلاهما لمحمّد بن يوسف

---

١. روح البيان، ج ١، ص ٣٣٨.

الشهير بأبي حيّان الأندلسي ـ أمثال التعابير الواردة في ساير التفاسير. وفي تفسير المنار: الشعائر ما حرّم الله تعالى مطلقاً سواء كان فى الإحرام أو غيره.[١]

وقد أفاد العلّامة أبوالفضل شهاب‌الدين السيّد الآلوسى البغدادي مثل ما ذكره غيره في تفاسيرهم.[٢]

وفي تفسير المنار في تفسير الآية الشريفة ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ ﴾:

أي لا تجعلوا شعائر دين الله حلالاً تتصرّفون بها كما تشاؤون، وهي معالمه التي جعلها أمارات تعلمون بها الهدى من الضلال كمناسك الحجّ وسائر فرائضه وحدوده وحلاله وحرامه، بل اعملوا فيها بما بيّنه لكم.[٣]

وفي تفسير المراغي لأحمد مصطفى المراغي:

شعائر الله ما أراد جعله أمارات تعلمون بها الهدى من الضلال كمناسك الحجّ وساير فرائض دينه من حلال وحرام وحدود حدّها لكم.[٤]

وفي التفسير المذكور: أنّ تعظيم شعائر الله علامة على أنّ القلوب مليئة بالتقوى والخوف من الله.[٥]

وفي تفسير الميزان عند قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُماتِ اَللّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ﴾: ندب الى تعظيم حرمات الله وهي الأمور التي نهى عنها وضرب دونها حدوداً منع عن تعدّيها واقتراف ماوراءها وتعظيمها الكفّ عن التجاوز إليها.

وكذا في تفسير الميزان عند قول الله تعالى ﴿ ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اَللّهِ فَإِنَّها مِنْ

---

١. البحر المحيط، ج ٣، ص ٤١٩.
٢. روح المعاني، ج ١٧، ص ١٣٦.
٣. المنار، ج ٦، ص ١٢٥.
٤. تفسير المراغي، ج ٢، الجزء ٦، ص ٤٤.
٥. المصدر، ج ٨، الجزء ١٧، ص ١٠٩.

﴿تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾: الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة، وشعائر الله الأعلام التي نصبها الله تعالى لطاعته كما قال: ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ ٱللَّـهِ﴾ وقـال: ﴿وَالْـبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ ٱللَّهِ﴾ الآية. والمراد بها البدن التي تساق هدياً وتشـعر أي يشقّ سنامها من الجانب الأيمن ليعلم أنّها هدي على مافسره أئمّة أهل البيت﴿ع﴾. ويؤيّده ظاهر قوله تلواً: ﴿لَكُمْ فِيها مَنافِعُ﴾ وقوله بعد: ﴿الْبُدْنَ جَـعَلْناها﴾ الآيـة، وقيل: المراد بها جميع الأعلام المنصوبة للطاعة، والسياق لا يلائمه.

وقوله: ﴿فَإِنَّـها مِنْ تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ أي تـعظيم الشـعائر الإلهـية مـن التـقوى، فالضمير لتعظيم الشعائر المفهوم من الكلام، ثمّ كأنّه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. فأرجع إليه الضمير. وإضافة التقوى إلى القلوب للإشارة إلى أنّ حـقيقة التقوى وهي التحرّز والتجنّب عن سخطه تعالى، والتورّع عن محارمه أمر معنوي يرجع إلى القلوب وهي النفوس وليست هي جسد الأعمال التي حركات وسكنات، فإنّها مشتركة بين الطاعة والمعصية، كالمسّ في النكاح والزنى. وإزهاق الروح في القتل قصاصاً أو ظلماً، والصلاة المأتيّ بها قربة أو رياءً وغير ذلك، ولا هي العناوين المنتزعة من الأفعال، كالإحسان والطاعة ونحوها.[1]

وفي كنز العرفان للشيخ الأجلّ جمال الدين المقداد بـن عـبدالله السـيوري﴿ره﴾: ﴿ذٰلِـكَ وَمَنْ يُعَـظِّمْ حُرُماتِ ٱللَّهِ﴾ حرمات الله ما حـرّمه الله مـن تـرك الواجب، وفعل المحرّمات، ومثله قوله: ﴿ذٰلِـكَ وَمَنْ يُعَـظِّمْ شَعائِرَ ٱللّـهِ فَـإِنَّـها مِـنْ تَـقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ وتعظيم الحرمات والشعائر هو اعتقاد الحكمة فيها. وأنّـها واقـعة عـلى الوجه الحقّ المطابق. ولذلك نسبها إلى القلوب ويلزم من ذلك الاعتقاد شدّة التحرّز من الوقوع فيها، وجعلها كالشيء المحتمى عليه كالمرعى الوبيل، وإلى هذا المعنى أشار النبيّ﴿ص﴾ في الحديث: «ألا وإنّ لكلّ مَلِكٍ حمىً، وأنّ حمِىَ الله محارمُه، فمن رَتَـع

---

١. الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٤١٠.

حولَ الحمى أوشكَ أن يقع فيه...» وقيل: حرمات الله خمس: البيت الحرام؛ والمسجد الحرام؛ والبلد الحرام؛ والشهر الحرام، والحرم... الخ.[١]

وفي زبدة البيان للمحقّق المقدّس الأردبيلي‌؛: والبدن جمع بدنة هي الإبل جعلناها لكم من شعائر الله أعلام الشريعة التي شرعها الله. وإضافتها إلى اسم الله تعظيم لها.[٢]

وفي زبدة البيان أيضا عند قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ أي لا تجعلوا محرّمات الله حلالاً ومباحاً ولا العكس، يعني لا تتعدّوا حدود الله، فعلى هذا يحمل الشعائر على المعالم، أي حدود الله وأوامره ونواهيه، وقيل: هي فرائضه، وقيل: هي جمع شعيرة، وهي أعلام الحجّ ومواقفه، يعني لا تجعلوا ترك مناسك الله حلالاً فتتركوها، وقيل: المراد دين الله لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللّهِ﴾ أي دينه.

وفي تفسير مقتنيات الدرر لسيّدنا المفسّر السيّد مير عليّ الحائري الطهراني عند قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ اختلف في معنى شعائر الله على أقوال: أحدها: أنّ معناه: لا تحلّوا حرمات الله ولا تعتدوا حرمات الله، وحملوا الشعائر على المعالم، أي معالم حدود الله وأمره ونهيه وفرائضه، عن عطاء وغيره.

وثانيها: أن معناه: لا تحلّوا حرم الله، وحملوا الشعائر على المعالم، أي معالم حرم الله من البلاد، عن السدّي.

وثالثها: أنّ معنى شعائر الله مناسك الحجّ، أي لا تحلّوا مناسك الحجّ فتضيّعوها، عن ابن جريح وابن عبّاس.

ورابعها: ما روي عن ابن عباس أنّ المشركين كانوا يحجّون البيت ويهدون

---

١. كنز العرفان، ج ١، ص ٣٣٣.

٢. زبدة البيان، ص ٣٠٥. طبعة مؤتمر الأردبيلي.

الهدايا، ويعظّمون حرمة الشعائر، وينحرون في حجّهم، فأراد المسلمون أن يغيّروا عليهم فنهاهم الله عن ذلك.

وخامسها: أنّ شعائر الله هي الصفا والمروة والهدي من البدن وغيرها، عن مجاهد.

وقال الفرّاء: كانت عامّة العرب لا ترى الصفا والمروة من شعائر الله، ولا يطوفون بينهما، فنهاهم الله عن ذلك. وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام.

وسادسها: أنّ المراد، لا تحلّو ما حرّم الله عليكم في إحرامكم، عن ابن عباس في رواية أخرى.

وسابعها: أنّ الشعائر هي العلامات المنصوبة للفرق بين الحلّ والحرم، نهاهم الله سبحانه أن يتجاوزوها إلى مكّة بغير إحرام، عن أبي عليّ الجبّاني.

وثامنها: أنّ المعنى: لا تحلّوا الهدايا المشعرة، أي المعلمة لتـهدى إلى بـيت الله الحرام، عن الزجّاج والحسين بن عليّ المغربي واختاره البلخي.

وأقوى الأقوال هو القول الأوّل؛ لأنّه يدخل فيه جميع الأقوال من مناسك الحجّ وغيرها، حمل الآية على ما هو الأعمّ أولى.[1]

وفي مجمع البحرين للعلّامة المحقّق فخرالدين الطريحي النجفي: قوله ﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللّهِ﴾ قال الشيخ أبو عليّ: اختلف في معنى شعائر الله على أقوال: منها: لا تحلّوا حرمات الله ولا تتعدّوا حدوده، وحملوا الشعائر على المعالم، أي معالم حدود الله وأمره ونهيه وفرائضه.

ومنها: أنّ شعائر الله مناسك الحجّ، أي لا تحلّوا مناسك الحجّ فتضيّعوها.

ومنها: أنّ شعائر الله هي الصفا والمروة والهدي من البدن وغيرها. ثمّ حكى قول الفرّاء: كانت عامّة العرب لا ترى الصفا والمروة من الشعائر ولا يـطوفون بـينهما، فنهاهم الله عن ذلك. ثمّ قال: وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام.

---

١. مقتبسات الدرر، ج ٣، ص ٢٤١.

ومنها: لا تحلّوا ما حرّم الله عليكم في إحرامكم.

ومنها: أنّ الشعائر هي العلامات المنصوبة للفرق بين الحلّ والحرم نهاهم الله تعالى أن يتجاوزوها إلى مكّة بغير إحرام، إلى غير ذلك. ثمّ قال بعد استيفاء الأقوال: وأقواها الأوّل.

وفي كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم: وأمّا الشعائر لله: فالشعيرة فعيلة بمعنى ما يدرك باللطف والدقّة حول عظمته وجلاله وسلطانه وما يرتبط بظهور أمره ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اَللّٰهِ﴾[١] و ﴿لاتُحِلُّوا شَعائِرَ اللّٰهِ﴾ و ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اَللّٰهِ﴾ و ﴿ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اَللّٰهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى اَلْقُلُوبِ﴾ فموضوعات البدن والصفا والمروة وما يتعلّق بها ممّا يدرك دقيقاً حول عظمة الله تعالى، ومن لطائف جلاله المحسوسة المتجلّية الظاهرة، ولازم أن تعظّم شعائره ويهتمّ في حفظها ويتوجّه إلى تحقّقها بأحسن أنحائه، وهذا المعنى إنّما يتحقّق إذا تحقّق حقّ التقوى في القلب، فإنّ التقوى هو حفظ النفس والمراقبة عليها وصيانتها عن أيّ خلاف وانحراف حتى يتحصّل حقّ التوجّه والخلوص، وكلّما ازداد التوجّه والخلوص، يزداد التوجّه والعلاقة إلى تعظيم شعائره تعالى. فيصحّ لنا أنّ نفس الشعائر بأنّها علائم لطيفة وآيات دقيقة وشواهد رقيقة تدرك حول مقاماته وكبريائه وعظمته.

وينبغي لنا الآن عطف النظر إلى المقصود. وقد طال بنا الكلام في نقل كلمات المفسّرين، ومحقّقي آيات الأحكام. وأرباب المعاجم اللغويّة، وقد عرفت أنّهم فسّروا الشعائر باحتمالات بلغت إلى عشرة احتمالات وأزيد، وبهذه المناسبة ادّعى بعضهم إجمال الآية الشريفة. والإنصاف أنّ الآية الشريفة أوضح من أن يكون فيها إجمال وخفاء، بل هي واضحة المعنى، جليّة المغزى تأخذ بمجامع القلوب بلطافتها وعبارتها.

---

١. البقرة، الآية ١٥٨.

وينبغي لنا التعرّض في المسألة ومفاد الآية الكريمة، والتأمّل في المسألة يقتضي النظر إلى المعاني الحقيقيّة لهذه الألفاظ، أعني التعظيم والشعائر وتقوى القلوب، وأنّ وجوب تعظيم الشعائر أو استحبابه المؤكّد عنوان منضمّ إلى الأحكام الأوّليّة الشرعيّة من الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب.

أمّا التعظيم، فهو بمعنى الإعظام والإكبار والاعتناء الشديد القلبي بالشيء بمقتضى المراتب المختلفة، ويختلف التعظيم والإعظام بحسب مراتب الإظهار والإبراز والإعلام الخارجي، وبحسب التوجّه والتعلّق القلبي.

وأما الشعائر، والمراد منها هي العلامات واختلاف كلمات المفسّرين، وأرباب المعاجم في تفسير الشعائر صارت سبباً لادّعاء الدعاوي المختلفة، أو الإجمال في الآية.

فنقول: الشعائر جمع الشعار أو الشعيرة وقد ذكروا معاني مختلفة للشعار بفتح الشين كسحاب أو بكسره ككتاب، وللشعيرة كما في «القاموس، في مادّة «شعر». ومن المعلوم أنّنا في صدد بيان المراد من الشعائر التي ذكرت في القرآن الكريم وبيان حكمها، وغالب تلك المعاني وأكثرها غير مرتبط بما أريد في الكتاب الكريم. ولذا نقول: إنّ الشعائر في القرآن جمع الشعيرة أو الشعار بمعنى العلامات الاختلاف في المراد من تلك الشعائر كما عرفت ممّا نقلناه بالتفصيل سابقاً. ومن الواضح أنّ التأمّل في الآيات الشريفة يرشدنا إلى أنّ ظواهر تلك الآيات تطبيق المعنى الكلّي على موارده ومصاديقه من دون إرادة خصوص تلك الموارد والمصاديق.

ولتوضيح المراد نقول: ربّما يقال: إنّ الشعائر ليست جمع شعار، بل جمع الشعيرة وهي البدن خاصّة ولا ربط له بكلّ شعار وعلامة شرعيّة ودينيّة، والعجب أنّ هذا الادّعاء أي كون المراد من الشعائر هي البدن خاصّة منافٍ للآية الشريفة والأحاديث الواردة حيث جعل الصفا والمروة وكلّ مناسك الحجّ من شعائر الله.

وأمّا تفسير الشعيرة بالبدن وإرادتها منها في الآية الشريفة، فهي من قبيل الحمل الشائع الصناعي للشعيرة وإنما تكون البدن شعيرة لكونها مشعرة بالشعار، والشعيرة

والعلامة فهي في الحقيقة تكون كذلك؛ لكون المراد من الشعيرة والشعار العـلامة. وبمثل هذا نقول في كلّ مورد أطلق وحمل عليه لفظ الشعيرة والشعار بأنّها موارد والحمل حمل شائع صناعي والكلّ مندرج تحت كلّي الشعار والشعيرة والعلامة والآية. ولهذا نرى أنّ الشارع المقدّس إذا نظر إلى الضابطة المقدّسة الشرعيّة بعنوانها الكلّي الجامع يذكرها بلا واسطة كلمة «من» التبعيضيّة مثل ﴿ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾ وفي الموارد التطبيقيّة يتوصّل بحرف «مـن» التـبعيضيّة ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ ٱللَّهِ ﴾[1] و﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ ٱللَّهِ ﴾.[2]

ومن الواضح أنّ شأن الآيات الكريمة القرآنيّة في كلّ مقام التعرّض لكبريات القضايا وبيان الأحكام الجامعة الشاملة من دون التعرّض للصغريات والموارد إلّا في موارد الحاجة، ولزوم التبيين صوناً للإجمال والإبهام. ولهذا نقول: إنّ الآيات الواردة ظـاهرة في كونها بمنزلة كبرى كليّة بالنسبة إلى مطلوبيّة تعظيم الشعائر في جميع الموارد المضافة إلى الله جلّ شأنه من دون اختصاصها بالموارد المفسّرة في كتب اللغة والتفسير. ولا إجمال فيها حتى يسقط الاستدلال بعمومها، فهي بمنزلة كبرى كلّيّة دالّة على مطلوبيّة تعظيم الشعائر مطلقاً سواء كانت متعلّقة بالحجّ وأعماله وأعلامه أو غيرها، فلا اختصاص لها بمناسك الحجّ. فالشعائر علامات دين الله وطاعته عموماً، جمع الشعيرة والشعار بمعنى العلامات المضافة المنتسبة إلى الله تبارك وتعالى.

وربّما يدّعى أنّ إرادة المعنى العامّ في المقام خلاف ظاهر الآية الشريفة، فـإنّ الظاهر من صدرها ومن ذيلها ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ ﴾ هـو البـدن خـاصّة. ومـن العجب أنّ هذا الادّعاء خلاف ظاهر الآية بعكس ما ادّعي. فإنّ ظهور الآية في بيان القاعدة الكليّة الشاملة لجميع الشعائر ومحبوبيّة تعظيمها كما أنّ إضافة الشعائر وهو

---

١. بقره، الآية ١٥٨.

٢. حج، الآية ٣٦.

الجمع المضاف إلى الله ظاهرة في الإضافة التشريفيّة إلى الله تعالى، أي كلّ ما هو منسوب ومشرّف إلى ساحة عناية الله من الطاعة والعبادة والعلامات المضافة المنسوبة المشتهرة في جميع الشؤون حجّاً كان أو غيره وإضافة الجمع المضاف ظاهرة في العموم، فلامجال لأن يقال بأنّ أدنى ملابسة كافية في الإضافة كإضافة البدن إلى الله كما في العوائد. وأنت خبير بأنّ كفاية أدنى ملابسة في الإضافة في مورد لم يكن في قباله ظهور قويّ في إرادة جميع الشعائر دون شعيرة خاصّة في قبال شعيرة أخرى. وظهور الآية في كون الموارد المفسّرة مصاديق محمولة بالحمل الشائع الصناعي. وهذا الظهور لا ينافي مع إرادة العموم وكون تلك الموارد موارد مرادة ومصاديق منظورة وتصريح صاحبي المعاجم اللغويّة والروايات بالبدن تصريح بالمراد المصداقي من الكلّي في المقام، كما نشاهد صراحة تطبيق العموم على المورد ما في دعائم الإسلام، روينا عن جعفربن محمّد، عن أبيه، عن آبائه‌عليهم‌السلام: «إنّ رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله خطب يوم النحر، فقال: أيّها الناس! من كانت عنده سعة فليعظّم شعائر الله، ومن لم يكن عنده سعة فإنّ الله لا يكلّف نفساً إلّا وسعها.

وبعدما عرفنا أنّ المراد من الشعائر جميع الأعلام والعلامات المرتبطة بالله تبارك وتعالى سواء كانت في الحجّ أو غيره، فما الاهتمام بقضيّة الشعائر في الحجّ ونقول: إن الشعائر التي هي علامات معالم الله لابدّ من أن تعظّم بنحو يناسب علائم تلك المعالم، وتظهر أهميّتها لا بنحو التستّر والخفاء. وهل‌ترى حركة اجتماعيّة سياسيّة أقوى وأعظم وأنفذ من شعائر الحجّ، الشعائر التي هي رموز تعبيريّة عن التوجّه إلى ربّ البيت وطاعته قد تحمّل في طيّاتها ذكريات قديمة من عهد إبراهيم‌عليه‌السلام وما تلاه، ذكريات الطاعة والإنابة والتوجّه إلى الله منذ نشأة هذه الأمّة المسلمة فهي والدعاء والصلاة سواء وكم في هذه الشعائر أسرار ورموز لا يدركها إلّا القلوب المتّقية فإنّها من تقوى القلوب والقلوب غير المتّقية لا يدركها ولا يعظّمها.

وربما يقال: إنّا لو سلّمنا الحمل على العموم وإرادة جميع أعلام دين الله،

فلا دلالة في الآية على وجوب تعظيمها، بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان، وكونه من تقوى القلوب، وأين ذلك من الوجوب؟ ونحن نسلّم ذلك، ولكن مراتب التعظيم تختلف وجوباً واستحباباً حسب اختلاف الموارد والمراتب. وهذا الاختلاف والمراتب لا يوجب حصول الإجمال في الآية كما في العوائد، فإن التعظيم المراد في النظر هو تحقق مفهومه وكلّيّه في نظر العرف أو في نفس المعظّم حسب شهوده النفسي بحسب حاله وإدراكه.

وربما يقال بوجوب تعظيم الشعائر كلّها بمقتضى أنّ تعظيمها من التقوى والتقوى واجب بمقتضى الأوامر الواردة، وأنّ التقوى هو الحذر عن أمر مخوف، ولابدّ أن يكون هناك أمر يخاف منه، فينبغي الحذر عنه بتعظيم الشعائر، ولا خوف في مخالفة المستحبّ حتى يحذّر عنه. وكذلك التقوى واجب بقول مطلق بالآيات الكثيرة الآمرة بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2] فتعظيم الشعائر من التقوى، وكلّ تقوى واجب للإطلاق في الأوامر، فتعظيم الشعائر واجب. ويجاب عن ذلك أنّ التقوى ليست واجبة في جميع مراتبه ودرجاته، والتقوى مأخوذ من الوقاية بمعنى الحفاظة والحراسة، وحيث إنّ الحفاظة والحراسة إنّما تتصوّر فيما يحتمل الخطر فاحتمال الخطر والخوف من لوازم التقوى لا المعنى الأصلي له. وإن قلنا بكون معنى التقوى الحافظة والحراسة فيصير المعنى أعمّ من أن يكون الحراسة والحفاظة في مرحلة يكون الخطر حتميّاً واجب الدفع أو مستحبّاً أو محبوباً دفعه، ومن الواضح أنّ المراتب العالية والدرجات الراقية النفسانيّة للمتّقين من الفضائل والكمالات التي تزيد على أداء الواجبات وترك المحرّمات ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ أَتْقاكُمْ﴾ فإنّ الفاضل والأفضل والكريم والأكرم كلّهم داخلون في مراتب التقوى، ويتفاوتون في درجات

---

١. البقره، الآية ٤١.

٢. المائدة، الآية ٥٧.

الحفاظة والحراسة عن نفوسهم وخواطرهم، ولهذا قسموا التقوى على تقوى العدول والصلحاء والورعين والصديقين. ولهذا يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «إنّ لأهل التقوى علاماتٍ يعرفون بها: صدق الحديث، وأداء الأمانة، والوفاء بالعهد، وقلّة العجز، والبخل، وصلة الأرحام، ورحمة الضعفاء، وقلّة المؤاتاة للنساء، وبذل المعروف، وحسن الخلق، وسعة الحلم، وأتّباع العلم فيما يقرّب إلى الله طوبى لهم وحسن مآب».[1]

ومراعاة مراتب المستحبّات والواجبات وترك المكروهات والمحرّمات تختلف باختلاف درجات المتّقين سيّما إذا أضيفت إلى التقوى، فكثير من مراتب التقوى داخل في مقامات العارفين، ومن فضائل السالكين، وليست واجبة ولا تركها موجبة للعقاب والعتاب واللوم والذمّ كترك الواجبات وفعل المحرّمات. نعم في موارد كون الشعائر من أداء الواجبات وترك المحرّمات، فتعظيمها واجب وتركها حرام؛ إذ ترك الشعائر حينئذٍ ملازم وسبب للإهانة بما هو محترم ومحرّم في الشرع، وهي من أكبر الكبائر.

وممّا يشهد على أنّ التقوى المذكور في الآية ﴿فَإِنَّـها مِنْ تَقْوىَ ٱلْقُلُوبِ﴾ أعمّ من التحرّز والتجنّب عن المحرّمات الشرعيّة والعقليّة كترك الواجبات وارتكاب المحرّمات، ومن كلّ ما يشغل الإنسان وقلبه عن ساحة قدس الباري تعالى شأنه، ويوجب الغفلة، وعدم رعاية أدب حضور الخالق إضافة التقوى إلى القلوب، فإنّ حقيقة التقوى تنشأ عمّا يتركّز ويتمكّن في القلوب، وتعظيم الشعائر دالّ على أنّ قلوب المعظّمين مليئة بالتقوى والإيمان بالله.

ولهذا أفادت الآية الشريفة ﴿فَإِنَّـها مِنْ تَقْوىَ ٱلْقُلُوبِ﴾ كون التعظيم مطلقاً من تقوى القلوب بلا استثناء. ولكنّنا قد أشرنا سابقاً أنّ مراتب التعظيم تختلف وجوباً واستحباباً حسب اختلاف الموارد والمراتب ونحن إن لم نقل بوجوب التعظيم في

---

١. بحارالأنوار، ج ٧٠، ص ٢٨٢.

جميع الموارد والأفراد ولكن لا إشكال في استحباب التعظيم في جميع الموارد ورجحانه، وما أحسن ما أفاده المحقّق النراقي العظيم في آخر عائدته في المقام بقوله الشريف: ثمّ لا يخفى أنّ مطلق التعظيم لشعائر الله. أي جميع أفراده بجميع أفرادها وإن لم يثبت وجوبه، ولكن استحبابه ورجحانه ـ لأجل أنّه من شعائر الله ومنسوب إليه ـ ممّا لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه، والظاهر إنقاد الإجماع عليه وقوله ﷺ: «لكلّ امرئ ما نوى» يدلّ عليه.[١]

بل يستفاد من تضاعيف أخبار كثيرة أخرى فحوىً رجحان تعظيم البدن أو مطلق مناسك الحجّ يشعر به.[٢]

وممّا ذكرنا ظهر لك أنّ ترك تعظيم الشعائر إذا استلزم الإهانة بما هو محترم عند الشرع فهو حرام، ومن أكبر الكبائر. فيجب التعظيم قطعاً وتركه حرام جزماً. وغير خفيّ أنّ ترك تعظيم الشعائر أعمّ من الإهانة بما هو محترم ومحرّم عند الشرع؛ لأنّه ربما يستلزم الإهانة وربما لا يستلزم.

وأمّا مسألة حرمة الإهانة والاستخفاف بأعلام دين الله مطلقاً، فهي مسألة ثابتة بحكم العقل والنقل، بل الإجماع بل ربما يوجب الكفر والكلام فيها يطلب عقد قاعدة أخرى وتقديم رسالة مستقلّة فيها. ونسأل من الله تعالى التوفيق، ونستغفره، ونطلب العفو من كلّ زلّة وخطأ فيما قدّمناه. وكتبت الرسالة بتلخيص واستعجال حامداً لله جلّ شأنه، ومصلّياً ومسلّماً على سيّد رسله وآله الطيّبين أوّلاً وآخراً.

مرتضى الحسيني النّجومي

ذوالقعدة ١٤٢٢ هجرية

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨٣ و ٢١٨؛ ج ٤، ص ١٨٦ و ٥١٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٤ أبواب مقدّمة العبادات، باب ٥، ح ٧؛ سنن أبي‌داود، ج ٢، ص ٦٥١، الباب ١١، ح ٢٢٠١.

٢. عوائد الأيام، الطبعة الحديثة، ص ٣١.

نظری فقهی به مالیات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصّلاة والسلام علی محمّد وآله الطاهرين

نظری فقهی به ماليات

از آن‌جا که لايحه ماليات در مجلس شورای اسلامی مطرح گرديده و مسأله‌ای علمی و فقهی پيش آمده است که آيا تصويب [دريافت] ماليات در حکومت اسلامی براساس احکام اوليه است يا ثانويه؟

و هم‌چنين از آن‌جا که اين مسأله، مقتضی طرح نظريات مختلف می‌باشد و شايسته‌ترين محلّ برای درج اين نظريات علمی، مجله نور علم است، لذا مقاله حاضر تنها به عنوان نظری فقهی تقديم می‌گردد. باشد که هم استدلال دو نظر مخالف مطرح گردد و هم اميد که به مقدار توان خود، راه‌گشای فی الجمله در مسأله مورد بحث بوده باشد.

آيا تصويب [دريافت] ماليات براساس احکام اوّليه فقهيّه است يا به عنوان احکام ثانويه؟

ماليات که از آن به عنوان خراج تعبير می‌کنيم، به سه معنی و در سه مورد، استعمال می‌شود که به نظر حقير دوتای از آن‌ها از عناوين اوّليه و سومی يعنی ماليات و خراجی که اکنون محلّ بحث است، از عناوين ثانويه می‌باشد.

[استعمال لفظ خراج در مورد ماليات]

شكی نيست كه دو معنای خراج از بدو تشكيل حكومت اسلامی تحقق يافته و بالتفضيل در كتب فقهای خاصّه و عامّه، مطرح شده است و آن دو معنای معهود كه در كتب فقها و كتب اموال و خراج و گاه در كتب تاريخ و تاريخ تمدّن، موردنظر واقع شده است، يكی در مورد اراضی است، كه از آن به خراج اراضی تعبير می‌كنند و ديگری در مورد معاهده و قرارداد صلح با كفّار اهل كتاب است، كه از آن به خراج جزيه تعبير می‌شود. ولی معنای سوم از ماليات و خراج، كه فعلاً محل بحث و نظر ماست، مالی است كه دولت از اجناس و اموال و درآمدهای مسلمانان ـ غير از اراضی و زمين‌ها ـ می‌گيرد.

و تمام ماليات‌ها چه مستقيم و چه غيرمستقيم، چه سرانه و چه بر واردات يا ماليات بر درآمد يا ماليات بر ارث يا بر مشاغل يا بر فروش يا بر شركت‌ها يا ماليات ارزش اضافی يا امنيت اجتماعی و امثال اين‌ها، همه داخل اين عنوان سوم است و اغلب ماليات‌هايی كه اكنون وزارت دارايی از مردم وصول می‌كند، ماليات بر درآمد و از نوع سوم معانی خراج است كه سابقاً عرض شد.

اما استعمال لفظ «خراج» كه به معنای بهره و مستفاد می‌باشد در مورد ماليات‌های سه‌گانه فوق بدين جهت است كه در حقيقت، قلم مهمّ درآمدهای دولتی را اين‌ها تشكيل می‌دهد و تنها درآمدی است كه دولت می‌تواند در مخارج خود، بر روی آنها تكيه كند، از آن جهت كه متعلق به دولت است؛ زيرا اموال و درآمدهای ديگر، هركدام مبنیّ بر موضوعاتی است كه ممكن است خيلی وقت‌ها تحقّق نپذيرد و به فعليت درنيايد و به تعبير فقها ممكن است به عدم فعليت و تحقّق موضوع، حكم نيز فعليّت و تحقّق نپذيرد. بله فقط زكات حكم ثابت دايمی است ولی آن هم از نظر تعيين موارد مصرف از نظر شرع ابتداءً يک درآمد دولتی تلقّی نمی‌گردد و ثانياً اموال زكوی، اموالی مخصوص و شامل جميع موارد درآمد نمی‌گردد.

امّا خراج جزیه واضح است که از محل بحث خارج و قضیّه ما قضیّه تصالح بین کافران و مسلمانان نیست تا آن حرف‌ها پیش آید، بلکه صحبت این مالیات بین مسلمانان و حکومت شرعی آنان است. حکومتی که شرعاً حق ولایت بر آنان را داشته باشد و طبعاً آنان هم در مقابل، باید اطاعت از ولایت آن حکومت، که در رأس آن، ولیّ فقیه است داشته باشند.

[مالیات از عناوین ثانویه است]

وامّا خراج اراضی، آن هم عقد قراردادی است بین حکومت شرعی مردم و خود مسلمانان که آنان استفاده صالحه از اراضی و زمین‌های مربوط به حکومت شرعی یا ولی امر نموده و در مقابل، خراج و مالیاتی را به حکومت وقت و ولایت امر می‌پردازند. البته روشن است خراجی که از اراضی واگذار شدهٔ از طرف دولت اسلامی، به دولت پرداخت می‌شود، با خراجی که بر طبق قانون جزیه و به موجب قرارداد صلح گرفته می‌شود فرق دارد. در خراج جزیه‌ای، مالکیت زمین از اهل جزیه سلب نمی‌شود، مگر آن‌که سلب مالکیت به مواد قرارداد جزیه‌ای اضافه شود و در خراج اراضی، این طور نیست، چه بسا می‌شود که مردم، مالک زمین نمی‌شوند و زمینی که در دست آن‌هاست از طرف دولت اسلامی به آن‌ها واگذار شده است و همان‌طور که بعداً عرض می‌شود این واگذاری علاوه بر آن‌که خود از عناوین اولیه فقهیه است، تحت یکی از عناوین اوّلیه فقهیّه چون اجاره، مزارعه، مساقات یا صلح و یا امثال آن‌ها می‌باشد و با از بین رفتن این عناوین و موضوعات، حکم هم منتفی می‌گردد.

در خراج جزیه‌ای، این خراج با اسلام آوردن جزیه دهنده از وی ساقط می‌شود ولی خراج الأراضی اصولاً بین مسلمانان و حکومت اسلامی منعقد می‌گردد و لذا اسلام آوردن و سقوط جزیه‌ای در کار نخواهد بود. در خراج جزیه‌ای اذلال و سرشکستگی اهل ذمّه منظور است به خلاف خراج اراضی نسبت به مسلمانان.

پس روشن شد که این دو معنای خراج متفاوت بوده و خـراج ارض و خـراج جـزیه یکی نیستند. ولی واضح است که هرکدام از این دو عنوان، از عناوین اوّلیه مطروحه در فقه است ولی خراج الجزیة از احکام اولیه متفرّعه بر جهاد و توابع مصالحه و قرارداد بین مسلمانان و کافران اهل کتاب بوده که یکی از آن‌ها جزیه است.

و اما مالیات زمین‌ها به معنای خراج الارض کـه زمـین‌ها مـتعلّق بـه دولت اسلامی باشد و به طور واگذاری به مسلمین واگذار شود:

اولاً: خود آن اراضی با همان عنوان‌های مسلمانان نخستین خود، موردنظر در مبحث جهاد و احیای موات و احکام زمین‌ها است.

ثانیاً: آن هم در حقیقت به یکی از عنوان‌هـای اولیـه مـطروحه در فـقه بـاز می‌گردد. یعنی این واگذاری یا به نحو بیع است یا اجاره یا ایهاب یا مزارعه یـا مساقات یا اقراض و یا تصالح بین‌الطّرفین و در اغلب موارد به نحو اجاره بوده و خراج در حقیقت حکم کرایهٔ زمین را داشته است و چـون ایـن نـحو خـراج از مصادیق عنوان‌های اولیه فقهیه است، پس باید از همان عنوان‌های اولیـه بـاشد. تفصیل کلام در این دو معنای خراج و تاریخ مالی آن دو، و وضع مسـلمانان در دوران‌های مختلفه عصرهای اسلامی، محتاج به رجوع به کتب مفصله‌ای است که این دو عنوان در آن‌ها مطرح شده است.

و اما مالیات محل بحث و نظر ما که از آن فعلاً تعبیر به مـالیات بـر درآمـد می‌کنیم ـ و همان‌طور که سابق هم عرض شد، اغلب مالیات‌های وزارت دارایی از این نحو مالیات است ـ آن طور که بنده خیال می‌کنم از عنوان‌های ثانویه بوده و هرچه بیشتر تأمل می‌نماییم این مطلب روشن‌تر می‌گردد.

زیرا، أوّلاً: ما در مراجعه به فقه اسلامی عنوانی به عنوان مـالیات بـر درآمـد مردم، نمی‌بینیم، بلکه در مقابلش به حکم اجماع و نصّ، اصالت عدم جواز تصرّف در مال غیر بدون مجوز شرعی را مشاهده می‌کنیم، هـمان‌طوری کـه در تـوقیع

مبارک امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است: «لایَحِلُّ لاَحَدٍ أنْ یَتَصَرَّف في مالِ الغَیرِ بِغَیرِ اِذنِهِ»[۱] و ادعای آن‌که تصرّف ولی فقیه در مال مردم، تصرّف در مال غیر نیست بلکه تصرّف در مال خود است، بسیار بعید می‌نماید؛ زیرا او از باب ولایت، با ملاحظهٔ مصالح منظوره، حق تصرّف در مال غیر را دارد، نه آن‌که خود مالک می‌باشد و هیچ بعید نیست که این حق تصرّف، بر حقّ تصرّف مالک نیز اولویت داشته باشد، حتی ممکن است بگوییم: در ابتدای امر، عنوان عام حکومت اسلامی و ولیّ فقیه مالک، در عرض مالک اصلی نیستند، اما بعد از جواز تصرّف و اقدام بر این تصرّف شرعی، مالک گردند. با این نحو جواز تصرّف بدون حصول عنوان مالکیت، بدون شک برای ولیّ فقیه، ثابت است، مثل ولایت بر ممتنعان، چون ولایت بر ممتنع از پرداخت زکات یا ممتنع از تحویل گرفتن ثمن در بیع خیاری یا ممتنع از گرفتن ثمن یا مثمن در مدت مقرّر یا ممتنع از تقسیم مال مشترک یا ممتنع از مصالحه در مال مختلط و امثال این‌ها.

پس وضع این نحو خراج‌ها و عنوان‌های دیگری که بعداً به آن‌ها اشاره می‌شود، همگی با عنوان ثانوی و با ملاحظهٔ اصل احترام مالکیت شخصی و عدم جواز تصرّف در آن بدون اجازه مالکش، پیش می‌آید.

[حق تقنین مالیات با ولی‌فقیه است]

و حق قانون‌گذاری این قانون یعنی مالیات بر درآمد، با ولیّ فقیه و ولیّ امر مسلمانان بوده و از فروعات و وظایفی است که متوجّه ولیّ مذکور است. و ما از آن وظایف به نحو اصطیادی به حاجة البلاد و مصالح العباد تعبیر می‌کنیم و بدون شک در صورت تحقّق حکومت شرعیّه و فعلیّت ولایت فقیه، باید حقّ این قانون‌گذاری و تصمیم را داشته باشد چون از قطعیّات مذاهب امامیّه، ثبوت

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵۳، ص ۱۸۳، طبع بیروت.

ولایات نوعیّه ـ که از آن‌ها به وظائف حسبیّه تعبیر می‌کنیم ـ می‌باشد و شارعی که راضی به ترک این امور نیست، چگونه اجازه می‌فرماید که امور مسلمانان مهمل و نظام آنان مختلّ و بیضهٔ اسلام در معرض زوال و نابودی قرار گیرد و شکی نیست که اجرای آن امور و وظایف، جز با ثبوت ولایت و نیابت فقهای شایسته و نائبان عصر غیبت، درست درنمی‌آید و همانا اهمّ وظایف حسبیّه و اساس مصالح اسلامی (امّ المصالح الاسلامیة) تشکیل اصل حکومت اسلامی و قطع دست‌های طاغوت‌های زمان و جبّارهای کافر و ظالم و تأمین بنیهٔ مالی برای مسلمانان است. وگرنه با وجود آنان و سلطه ظالمه‌شان، دست‌های ولیّ فقیه بسته و جز اصلاح بعضی امور مختصری از قضایا و احوالات شخصیّه مسلمانان و یک دنیا خون دل و حسرت از تضییع احکام الهی، برای ولیّ فقیه، چیزی باقی نمی‌ماند.

پس اگر فرض شود که روزی حکومت اسلامی برقرار و دست ولایت فقیه گشاده و مردم هم کمال ایثار و فداکاری و تعهّد و مسئولیت را نسبت به این حکومت ابراز داشتند ـ مثل امروز که جای عذری برای کسی باقی نمانده ـ آیا واقعاً می‌شود گفت که اکنون هم شرع، به اهمال این حکومت و تعطیل احکام الهی راضی است؟ یا آن‌که بعد از این همه شهادت و ایثار، حاجة البلاد و مصالح العباد را به مهبّ الریاح واگذارد. پس از اهمّ وظایف ولیّ فقیه به هنگام قدرتش بر حفظ بیضه اسلام و نظام امر مسلمانان، رسیدگی به حاجة البلاد و مصالح العباد است و به بیان دیگر، ما وظایف ولیّ فقیه را یک کاسه به حاجة البلاد و مصالح العباد تعبیر می‌کنیم و این‌جاست که برای تحقّق این مقصود، عنوان‌های ثانویه دیگری متوجه می‌شود ـ که مانند عنوان‌های اولیه ثابت نیست ـ مثل وضع و تصویب و اخذ مالیات بر درآمد که به عنوان اولی مثل زکات و خراج الأراضی و جزیه، چنین خراجی در اسلام مطرح نیست ولی به عنوان ثانوی یعنی حاجة البلاد و مصالح العباد، مقتضی گرفتن چنین مالیاتی می‌گردد.

[اگر گفته شود: زکات و صدقات هم باید از عناوین ثانویه باشد]

اگر گفته شود که: زکات و صدقات و امثال این‌ها نیز در حاجة البلاد و مصالح العباد مصرف می‌گردد پس باید آن‌ها هم از عنوان‌های ثانویه باشند و حال آن‌که کسی چنین حرفی، نزده است.

[جواب]

گوییم: عنوان حاجة البلاد و مصالح العباد از مصادیق و موارد صرف عنوان‌های مذکور یعنی زکات و صدقات و حسنات می‌باشد، یعنی در حقیقت، عنوان‌های زکات و امثال آن، در رتبه موضوعیّت نسبت به عنوان موردنظر مسأله ما می‌باشد و رتبه متقدّم است گرچه خود زکات و امثال آن هم دارای موضوعات خاصه متقدمه خود می‌باشد و این به خلاف محلّ کلام است؛ زیرا مدّعای ما چنان است که عنوان حاجة البلاد و مصالح العباد (یا هر تعبیر دیگری بکنید) در رتبه موضوعیت برای وضع این نوع مالیات است و وضع و تقنین مالیات در رتبه متأخره از آن عنوان می‌باشد. پس رتبه این نوع مالیات به دو مرتبه، متأخر از رتبه زکات و صدقات و امثال آن می‌باشد و به همین مناسبت سزاست که به کلام پیشین خود بازگردیم و نظری به فرق بین این نحو مالیات و مالیات اراضی بیفکنیم.

مالیات اراضی در مقابل واگذاری اراضی از طرف دولت اسلامی به مسلمانان است که در مقابل این واگذاری، چیزی به دولت اسلامی بپردازند و در حقیقت، این معنی از مالیات به یکی از عنوان‌های اولیه فقهی چون بیع، اجاره، ایهاب، اقراض، یا صلح بین الطرفین و امثال این‌ها برمی‌گردد و به تعبیر دیگر، این نحو مالیات احتیاج به یک قرارداد قبلی و عقدی از عقدهای مذکور را دارد.

و مالیات بر درآمد، مقدار مالی است که مردم پس از ارزیابی کسب و کارشان به دولت می‌پردازند و در حقیقت معاوضه و تقابلی قبلاً نبوده است.

[پرسش و پاسخ]

و اگر گفته شود که: این مالیات هم برای مصارف دولت است، گوییم: آن مصارف بعد از اخذ مالیات پیش می‌آید نه قبل تا تقابلی باشد. به عبارت دیگر، آن مصارف، علت غائیه است و در رتبه متأخّره تحقق می‌باید پس محال است که موضوع الحکم و در رتبه متقدّم باشد و لذا اخذ مالیات قبل از آن مصارف، باید مجوّزی داشته باشد و مجوّزی هم نیست مگر حاجة البلاد و مصالح العباد یا امثال آن و این اشتباه، ناشی از اشتباه و فرق نگذاشتن بین موضوع و متعلّق حکم است، احکام تکلیفیه همیشه بین دو جهت و دارای دو جنبه است. جهت و جنبه تعلیق و جهت و جنبهٔ تعلّق. امّا جنبه تعلیق از ناحیه موضوع است که حکم، معلّق بر آن و در رتبه متأخر از آن است و اما جنبه تعلّق از ناحیه متعلّق است که حکم، متعلّق و متوجه به آن و در رتبه متقدّم از آن است و متعلّق حکم به دو مرتبه متأخّر از موضوع است و محال است که در رتبه موضوع واقع شود.

باری باز هم منصفانه گوییم: گرچه می‌دانیم که هیچ‌گاه هیچ دولتی نتوانسته است بدون قدرت مالی و تنظیم بودجه و خراج، پا برجا بماند و طبعاً دولت جمهوری اسلامی ما هم باید چنین باشد و به تعبیر دیگر از لوازم عرفیه حکومت اسلامی و جامعه اسلامی، قدرت مالی آن است، ولی این منافات ندارد که قسمتی از آن بودجه و خراج به عنوان ثانوی تأمین گردد. هرچند که نیاز حکومت اسلامی بر آن کاملاً روشن و محتاج به بیان و اثبات نیست. البته نباید خلط شود که تصویب امور مالی دیگری در اسلام به عنوان‌های اولیه چون خمس، زکات، کفاره‌های مالی، بعضی از موقوفات، خراج اراضی و جزیه، غیر از مالیات موردنظر فعلی ماست؛ زیرا امثال خمس و زکات و کفاره‌های مالی و بعضی از موقوفه‌ها در ابتدای امر و بالذات از اموال دولت محسوب نبوده و بالمآل از جهت مصرف به

خزانه دولت اسلامی واریز می‌گردد ولی خراج اراضی و جزیه و بعضی موقوفه‌های دیگر از عنوان‌های اولیه بوده و این‌ها غیر از مالیات محل بحث می‌باشد و عدم کفایت امور مالی حکومت اسلامی به واسطه موارد مذکورهٔ فوق و نیاز به تقنین و جعل مالیات بر درآمد، موجب نمی‌شود که این نوع مالیات‌ها تحت عنوان‌های اولیه درآید و هرچه بیشتر نیاز را ثابت کنیم، عنوان ثانوی را بیشتر ثابت کرده‌ایم.

[پرسش و پاسخ]

و باز هم اگر گفته شود که: ما، مسئولان و گردانندگان جمهوری اسلامی را وکیل‌های ملت و مردم می‌دانیم، بنابراین، مردم در قضیه قانون‌گذاری و اخذ مالیات، به آنان وکالت داده‌اند.

گوییم: این منافات با عنوان ثانوی بودن مالیات ندارد؛ زیرا نفس توکیل غیر، اگر از عنوان‌های اولیه بوده باشد، منافات با آن ندارد که مورد وکالت از عنوان‌های ثانویه باشد، پس مسئولان امر، وکالت در تنفیذ و اجرای احکام و قانون‌ها به عنوان‌های اولیه و ثانویه را دارند و نفس وکالت، اولیت عنوان را ثابت نمی‌کند و همان‌طور که ثانویت آن را هم اثبات نمی‌کند.

باری از شواهد بر آن‌چه عرض کردیم، این است که تصویب و قانون‌گذاری این نحو مالیات از طرف دولت اسلامی باید انجام گیرد. صنفی بر علیه صنف دیگر و گروهی بر علیه گروه دیگر ـ که همه در تحت لوای حکومت اسلامی زندگی می‌کنند ـ حق جعل مالیات ندارند مگر با تصویب حکومت اسلامی و آن است که نظر در حاجة البلاد و صلاح العباد می‌کند، یعنی حاجة البلاد و صلاح العباد، که موضوع جواز تشریع قانون مالیات است، عنوانی عارض بر اصل مالکیّت شخصی اشخاص بوده و عنوانی ثانوی است و آن حکمی است که دربارهٔ همه افراد و اشخاص و اصناف و گروه‌ها به عنوان اولی جعل شده است، همان عدم جواز تصرّف در ملک غیر بدون اذن اوست.

[پرسش و پاسخ]

اگر گفته شود که: در قانون تعزیرات هم، تعیین میزان تعزیر، به نظر حاکم است پس باید آن هم به عنوان ثانوی باشد. گوییم که: اصل تعزیر در شرع مقدس به عنوان حکم اولی، جعل شده است و مقدار و اندازه تعزیر، از فروع‌های آن حکم ابتدایی است، پس همه از عنوان‌های اولیه شرعیّه است به خلاف مقام، که اصل قانون‌گذاری این نحو مالیات به عنوان اولی نیست.

شاهد دیگر، آن که اگر زندگی مردم بسیار ساده و بر مبنای قناعت بوده باشد، ولی امر، حاجتی به وضع خراج و اخذ مالیات نمی‌بیند، مثل زمان رسول اکرمﷺ و اگر نیاز باشد پای وضع مالیات به میان می‌آید و هر مقدار وسعت دولت اسلامی و قلمرو نفوذ او در جهان بیشتر شود و حاجت به تأمین نیازهای مالی بیشتر گردد، به عنوان ثانوی، نیاز به اخذ مالیات و رفع ید از عدم جواز تصرّف در مال غیر، بیشتر توجیه می‌گردد و با این گفته‌ها فرق بین مالیات مورد بحث با زکات، روشن شد؛ چون زکات در همه حال، ثابت است و قابل عفو نبوده و غیرقابل تغییر و تبدیل می‌باشد، به خلاف مالیات بردرآمد که می‌تواند مورد عفو قرار گیرد، به معنای عفو از اصل قانون‌گذاری جدید یا عفو از آن‌چه را که دولت اسلامی قبلاً علی حسب المصلحة مقرّر داشته است، نه به معنای دست کشیدن از حکم شرعی به عنوان اولیش مثل زکات یا حدّ معیّن شرعی که قابل عفو و بخشیدن نیست.

[پرسش و پاسخ]

اگر گویند که: وظایف ولیّ و فقیه از عنوان‌های اولیه است پس باید موارد و مصادیق آن مثل جعل وضع قانون‌های صالحه و موردنیاز نیز از عنوان‌های اولیه باشد.

گوییم: چنین است، ولی با قیاس محل کلام نسبت به حکم اولی تشریع شده از

طرف شارع مقدس که عبارت است از عدم جواز تصرّف در املاک شخصیّه، عنوان ثانوی داشتن قضیّه وضع قانون مذکور، روشن می‌شود. یعنی ولی فقیه با نظر به حاجة البلاد و صلاح العباد از حکم اولی عدم جواز تصرف در ملک غیر به عنوان اولی آن، رفع ید نموده و به عنوان ثانوی، قانون مالیات بر درآمد را وضع می‌فرماید.

و با نظر به اصل عنوان اولی حکم و عدم جواز تصرّف مذکور و وضع قانون ثانوی از طرف ولایت فقیه، قیاس دیگری در مسأله پیش می‌آید که مطلب را قدری روشن‌تر می‌سازد، اگر قضیه مورد بحث را با قضیه ملکیت شخصیّه قیاس کرده و بگوییم که: عنوان، چون عنوان دولت و حکومت اسلامی مالک می‌شود و وضع مالی مسلمانان باید چنین و چنان باشد، آیا بیش از آن است که عنوان مثل مالک شخصی مالک می‌گردد؟ آیا تحصیل مال به نحو وجوب و لزوم در ملکیت شخصیّه از عنوان‌های اولیه است، یا آن‌که عنوان ثانوی نیاز به مال و رفع حوایج، علت تحصیل مال است؟ همین‌طور در مقام مالکیت عنوان که به عنوان ثانوی لزوم تحصیل مال و تشریع الخراج پیش می‌آید و این عنوان ثانوی تا لزوم و حاجتی شرعی و مجوّزی در میان نباشد، متحقّق نمی‌گردد و اگر ما عنوان را مالک ندانیم، گمان می‌کنم که قوت و استحکام اصل اولی عدم جواز تصرّف در مال غیر و قوّت و استحکام عنوان ثانوی در رفع ید از اصل مذکور، روشن‌تر و واضح‌تر می‌گردد.

و باز هم شاید مؤیّدی بر مدّعای مقام، قضیه جعل خراج العشور بر اموال تجّار غیرمسلمان در زمان خلیفه ثانی باشد که از اموال غیر مسلمانان که از روم برای تجارت به بلاد اسلام آورده می‌شد، عشری می‌گرفتند و ظاهراً آن‌طور که از کتاب خراج ابی یوسف و الاموال ابی عبید برمی آید در زمان پیغمبر اکرمﷺ و خلیفه اول، معمول نبوده و بعد از آن، مرسوم شده و ظاهراً مقبولیت فی الجمله بین صحابه نیز پیدا نموده اگرچه باز نحوه جواز اخذ این مالیات عشوری و عدم جواز آن، مورد بحث و اختلاف بین فقهای عامه و خاصه شده است و بعضی، جواز آن

را مطلق و بعضی دیگر، مشروط بر آن دانسته‌اند که جواز اخـذ آن در صـورتی است که جزء قرارداد مصالحه بین مسلمانان و کافران واقع شده باشد و اگر این چنین اشتراطی در بین نباشد، اخذ آن، جایز نخواهد بود.

[جواب اخذ عشور با عنوان ثانوی است]

به هرحال، بنابر قول آنان که اخذ عشور را مطلقاً جایز دانسته‌اند، این جواز، جز با اخذ عنوان ثانوی و جـواز تـصرّف ولی مسـلمانان بـه عـنوان مـتأخر و مستحدث، درست درنمی‌آید و قضیهٔ اخذ این عشـور در بـعضی مـوارد، مـورد تصویب و امضای ائمّهٔ طاهرینﷺ قرار گرفته و گاهی هم مورد قبول قرار نگرفته است ولکن ثبوت فی الجمله برای استدلال بر مطلب کافی است. و ایـن مـجرّد شاهدی بود وگرنه مقام بحث ما نه از این قبیل عشور است و نه آن‌که جای بحث آن باشد که آیا مورد تصویب و امضای شارع هست یا خیر؟ چون فرض مقام ما، ولایت فقیه جامع الشرایط، ولایت و زعامت است.

[عدم تصحیح قضیهٔ مالیات به عنوان حکم اولی از باب جعاله]

امّا حلّ قضیهٔ مالیات به عنوان احکام اولیه از باب جعالهٔ مقرّره بین دولت و مردم، بدین معنا که هرکس از وسائل رفاهی دولت چون برق، نفت، پست؛ وسائل نقلیه دولتی چون قطار، راه‌آهن و هواپیما و امثال این‌ها استفاده کند، باید در مقابل آن، مالیاتی به عنوان حق الجعاله به دولت بپردازد، باز هم تصویب مـالیات بـر اساس احکام اولیه به عنوان مالیات را تصحیح نمی‌کند؛ زیرا اولاً: بنابراین مـبنی باید دولت فقط از کسانی مالیات بگیرد که از این امور استفاده می‌نمایند و ثانیاً: اگر با این امر، اخذ مالیات تصحیح و درست شود از محلّ بحث خارج می‌گردد؛ زیرا در این فرض، محلّ کلام، عنوان جعاله پیدا می‌کند نه مالیات.

فهرس الموضوعات

الفهرس الإجمالي ....

رسالة في التصوير و التمثيل ....

[صور المسألة] ١٠

الرواية الأُولى ١٣

الرواية الثانية ١٤

الرواية الثالثة ٢٣

الرواية الرابعة ٢٤

الرواية الخامسة ٢٩

اشتراط حرمة التصوير أو التمثيل ـ على تقدير القول بها ـ بالإكمال ٣٣

اشتراك الإثنين في العمل ٣٤

أخذ التصوير بالآلات ٣٦

تصوير الملك والجنّ ٣٨

الكلام في جواز الاقتناء ٤٢

رسالة في نجاسة الخمر والمسكرات ٥٥

المقدّمة ٥٧

[فتاوى العلماء] ٥٨

[الاستدلال بالكتاب] ٦٣

[الاستدلال بالروايات] ٦٧

[نجاسة جميع المسكرات] ٧٤

رسالة في الغناء ٨٧
المقدّمة ٨٩
دعوى الإجماع على حرمة الغناء ٩٠
آيات مكيّة ومدنيّة في حرمة الغناء ٩١
معنى الزور ٩٢
تفسير قول الزور بالغناء ٩٣
[كيفيّة شمول قول الزور للكيفية اللهوية] ٩٥
[آية لهو الحديث] ٩٧
معنى الاشتراء ٩٨
الاشتراء استعارة ٩٩
آية شهود الزور ١٠١
حرمة اللهو ١٠٨
المحرّم من اللهو ١١١
مشكلة الموضوع ١١١
تعاريف الغناء ١١٣
الغناء ليس من مقولة القول ١١٥
تشخيص الموضوع بنظر العرف ١١٥
موضوع الغناء في نظر العلّامة الأصفهاني ١١٨
مراد الشيخ من المناسبة مع آلات اللّهو ١١٩
تعريف الإمام الخمينيّ ﷺ ١٢٠
الإشكال في اعتبار الرقّة ١٢١
الغناء محرّم بإطلاقه ١٢١
آلات الغناء المختصّة والمشتركة ١٢٢
حكم الغناء في موارد الشبهات ١٢٣
حرمة الغناء ذاتيّة ١٢٣
كلام الفيض ١٢٤
كلام المحقّق السبزواري ١٢٦

التعرّض لعبارة الفيض ١٢٧
ظهور الروايات في الحرمة الذاتيّة ١٢٩
الاستشهاد لتقييد الإطلاقات ١٣٢
توهّم التعارض بين الأدلّة ١٣٥
التحقيق في مسألة التعارض ١٣٧
عدم مجال للتزاحم بين الإلزامي وغير الإلزامي ١٣٩
استفادة العموم من إطلاق لفظة الغناء ١٤٠
تجديد الكلام في موارد الشبهات ١٤٠
حرمة أخذ الأُجرة على الغناء ١٤١
[حرمة أخذ الأجرة على تعليم الغناء] ١٤٢
غناء غير المكلّفين ١٤٣
[حرمة استماع الغناء] ١٤٣
ما تُوَهِّم استثناؤُه عن حرمة الغناء ١٤٤
[نسبة استثناء الغناء في القرآن إلى السبزواري] ١٤٤
محبوبيّة الصوت الحسن سيّما في القرآن ١٤٥
قراءة القرآن بالحزن ١٤٥
[استحباب تحسين الصوت] ١٤٦
تحسين الصوت غير الغناء ١٤٧
ما تُوُهِّمَ دلالتُه على جواز التغنّي في القرآن ١٤٨
كلام علم الهدى في أماليه ١٤٩
النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق ١٥١
توهّم استثناء المراثي عن حرمة الغناء ١٥٢
ردّ دعوى تعارف الغناء في المراثي ١٥٣
الإشكال في المسألة موضوعاً ١٥٤
[أجر النياحة على الحسين عليه السلام] ١٥٥
[جواز النياحة من الرجال و النساء] ١٥٥
النياحة على الحسين عليه السلام من أفضل القربات ١٥٦

عدم جواز الغناء بجواز النياحة ۱۵۷
جواز أصل النياحة مالم تكن هجراً وزوراً ۱۵۸
استثناء الحُداء ۱۵۹
معاني الحُداء ۱۶۰
[الحداء مقابل الغناء] ۱۶۱
استثناء الغناء في الأعراس ۱۶۳
مستند المجوّزين ۱۶۴
[القدر المتيقّن على تقدير الاستثناء] ۱۶۵
رسالة في تعظيم الشعائر ۱۶۷
نظری فقهی به ماليات ۱۹۱
نظری فقهی به ماليات ۱۹۳
[استعمال لفظ خراج در مورد ماليات] ۱۹۴
[ماليات از عناوين ثانويه است] ۱۹۵
[حق تقنين ماليات با ولیفقيه است] ۱۹۷
[اگر گفته شود: زكات و صدقات هم بايد از عناوين ثانويه باشد] ۱۹۹
[جواب] ۱۹۹
[پرسش و پاسخ] ۲۰۰
[پرسش و پاسخ] ۲۰۱
[پرسش و پاسخ] ۲۰۲
[پرسش و پاسخ] ۲۰۲
[جواب اخذ عشور با عنوان ثانوی است] ۲۰۴
[عدم تصحيح قضيهٔ ماليات به عنوان حكم اولی از باب جعاله] ۲۰۴
فهرس الموضوعات ۲۰۵